

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПРОБЛЕМА
ЦЕННОСТИ
В ФИЛОСОФИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ЛЕНИНГРАДСКАЯ КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА»
МОСКВА • ЛЕНИНГРАД

1 9 6 6

Под редакцией

А. Г. ХАРЧЕВА (*главный редактор*), Т. Н. ГОРНШТЕЙН,
М. А. КИССЕЛЯ и В. П. ТУГАРИНОВА

1-5-1

221а—66

ПРЕДИСЛОВИЕ

Острая борьба коммунистической и буржуазной идеологии в современную эпоху делает весьма актуальным вопрос о природе ценности, о ее связи с интересами и потребностями людей, с общественным устройством. Американский социолог К. Клакхон признает, что ахиллесова пята Запада — в сфере идей и ценностей. Он говорит, что Западу недостает системы общих идей и ценностей, которые могли бы придать смысл человеческой жизни в середине XX в.

В Советском Союзе и других социалистических странах анализ категории ценности приобретает большое значение как для развития материальной и духовной культуры, так и для разоблачения буржуазного образа жизни и буржуазной идеологии. В связи с решением задачи формирования нового человека все более возрастает интерес к вопросам, касающимся этических и эстетических ценностей. Поэтому далеко не случайно, что проблема ценностей привлекает внимание исследователей.¹

Эта проблема является для марксистской философии одновременно и новой и старой. Старой потому, что главный ее аспект — человек и его социальное окружение, условия существования и развития личности — не только давно уже (начиная с ранних произведений Маркса и Энгельса) рассматривается в марксистской литературе, но и впервые получил в ней научное освещение. Новой потому, что вопрос о природе ценности и оценки как специфического компонента познания лишь в последние годы стал предметом специального исследования в марксистской философии. Настоящий сборник представляет собой попытку рассмотреть категорию ценности как в широком общетеоретическом плане, так и в более узких, конкретных аспектах.

¹ В. П. Тугаринов. 1) О ценностях жизни и культуры. Л., 1960; 2) Красота как ценность. «Философские науки», 1962, № 4; К. И. Гулиан. Марксистская этика и проблема ценности. «Вопросы философии», 1962, № 1; И. Паси. 1) Оценъчни съждения. «Философска мисъл», 1962, № 5; 2) Проблема та за ценностите. «Ново време», 1963, № 2; В. О. Василенко. Цінність і оцінка. Київ, 1964, и др.

Некоторые из этих аспектов до сих пор оставались вне поля зрения марксистской философской литературы. Таковы вопросы, касающиеся отношения науки и ценностей, в частности связи естественнонаучных и оценочных суждений, роли категории ценности и оценочных суждений в некоторых частных науках.

В то же время сборник не претендует на полноту и всесторонность освещения проблемы ценности. Более того, некоторые выдвигаемые в сборнике положения имеют явно предварительный и дискуссионный характер и нуждаются в дальнейшем уточнении, конкретизации и проверке.

Ряд статей посвящен критическому анализу различных направлений и систем буржуазной аксиологии. Развернувшаяся на XII и XIII Международных философских конгрессах дискуссия выявила, что понятие ценности не имеет устойчивой традиции своего употребления и четко фиксированного содержания в современной философии Запада. Природа ценностей, их классификация, сущность оценки — все эти вопросы остаются предметом спора между различными философскими направлениями и школами.

Развитие современной буржуазной аксиологии начинается в недрах неокантианства (Фрейбургской школы), объявившего понятие ценности главным предметом философии (Виндельбанд, Риккерт). Но стремление абсолютизировать и фетишизировать понятие ценности свойственно и другим философским направлениям. Из них наиболее распространено (особенно в Западной Германии) так называемое феноменологическое направление, связанное главным образом с именами Макса Шелера (ученика Гуссерля) и Николая Гартмана. Это объективно-идеалистическое учение в аксиологии смыкается (явно у Шелера и не совсем открыто у Гартмана) с теологическим учением о ценностях.

Против априоризма и нормативизма объективно-идеалистической аксиологии выступают субъективно-идеалистические школы позитивизма и экзистенциализма. Именно экзистенциалисты выдвинули на обсуждение XII Международного конгресса тему «Свобода и ценность». С точки зрения экзистенциалистов ценности выступают как «структурные экзистенциалы» личности в связи с идеалистической трактовкой свободы; обособленный асоциальный индивид действует свободно благодаря ценностно ориентированному самосознанию.

Крайности объективно-идеалистической и субъективно-идеалистической аксиологии пытаются сгладить натуралистические учения, стремящиеся занять промежуточное положение между этими двумя течениями.

В домарксовой философии французские материалисты и Фейербах защищали натурализм в понимании ценностей, противопоставляя свои взгляды религиозно-идеалистическим учениям. Этот на-

туралистический подход, несмотря на игнорирование социально-исторической природы ценностей, был в то время прогрессивным в этике и эстетике.

О современном натурализме в аксиологии мы можем говорить начиная примерно с первой четверти XX в. Он возникает как реакция против оторванного от человеческих интересов и потребностей понимания ценностей неокантианской и феноменологической аксиологией.² Натуралистическую и эмпирическую аксиологию защищают главным образом прагматисты. Причем для современного натурализма характерно сочетание биологизации с явным субъективизмом, прагматическо-инструментальная трактовка ценностей. Вступая в союз с фрейдистскими учениями о потребностях как инстинктах (либидо, воля к власти), натуралистическая аксиология играет явно реакционную роль.

Авторы статей, в которых дается критический анализ всех этих аксиологических школ, приходят к выводу о несостоятельности общих концепций ценностей в буржуазной философии и стремятся вскрыть социальные и гносеологические корни идеализма в аксиологии.

Практика развития философии показывает, что нет буржуазных и марксистских, идеалистических и материалистических проблем как таковых, а есть лишь идеалистическое и материалистическое, реакционное и прогрессивное решение выдвигаемых социальной практикой вопросов. То, что разработка проблемы ценности долгое время была своего рода монополией буржуазной идеалистической философии, только ослабляло наши позиции и суживало наши возможности в современной идеологической борьбе.

Из всего этого следует только один вывод: исследование категории ценности в марксистской философии — не преходящее увлечение и не дань моде, как полагают некоторые, а практическая и теоретическая необходимость, обусловленная самой логикой развития жизни и науки, теми идеологическими задачами, которые решает в настоящее время партия.

² См., например, сборник «Studies in the problem of norms» (California, 1925).

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ И ОЦЕНКИ В СВЕТЕ ТРУДОВ К. МАРКСА, Ф. ЭНГЕЛЬСА, В. И. ЛЕНИНА

Известно, что учение о ценности развивалось в конце XIX и в начале XX в. неокантианцами как реакция на успехи марксизма, на его широкое распространение не только в рабочих массах, но и среди интеллигенции, ученых, которые так или иначе в своих исследованиях общественных явлений вынуждены были считаться с методологией исторического материализма. При этом Риккерт и другие неокантианцы пытались представить исторический материализм в качестве доктрины, основанием которой являлся механический детерминизм. В их представлении марксизм считается лишь с объективной стороной истории. Неокантианцы по существу игнорировали тот неопровержимый факт, что марксизм впервые научно выяснил активную творческую роль субъективного фактора в историческом процессе. Проблема значения творческого сознания в действиях людей в изменении социальной среды заняла особенно важное место в произведениях марксизма начиная с 90-х годов XIX в. В трудах В. И. Ленина эта проблема получила дальнейшее обоснование и развитие. Его глубокий анализ коснулся таких важных сторон субъективного фактора, как психологическая, моральная, идеологическая, политическая деятельность людей, классов, наций, народов.

И само собой разумеется, что признание активной и творческой деятельности человека в изменении объективных условий общественной жизни необходимо означало и признание его оценочной деятельности. Марксистское учение о субъективном факторе является общим основанием для позитивного решения вопроса о признании значения оценки в теоретической и практической деятельности людей.

Нередко одним из доводов против признания марксизмом проблемы ценности является утверждение о том, что ни Маркс,

ни Энгельс, ни даже Ленин не выдвигали подобной проблемы, если не считать разработанной марксизмом теории объективной стоимости в области экономических отношений.

Однако эти доводы идут не от существа вопроса, а от формального подхода. Действительно, основоположники марксизма-ленинизма специально не занимались проблемой ценности, но это отнюдь не означает, что они не касались ее по существу.

Изучение работ К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина показывает, что в системе марксизма по мере его развития складывались важнейшие компоненты подлинно научной категории ценности. Причем существует определенная преемственная связь между решением проблемы, которое выдвигают сейчас марксисты, и теми идеями, которые мы находим у Маркса, Энгельса и особенно у Ленина. В этом суть вопроса. Поэтому анализ указанных идей классиков марксизма-ленинизма должен стать исходным началом для научной разработки категории ценности.

* *

*

Проблема ценности — это в значительной мере проблема отношения субъекта (человека, класса, нации, народа) к объективным материальным и духовным результатам человеческого труда, исходя из исторически развившихся потребностей. Таким образом, понятие ценности в этом смысле включает оценку субъектом общественных явлений, их объективного значения в определенных исторических условиях. Ценность есть единство объективного и субъективного, абсолютного и относительного, прошлого, настоящего и будущего. В ее содержании подчеркивается, что нужно, полезно, важно и необходимо для дальнейшего развития человека. Если иметь в виду данный аспект категории ценности, то он не только не отрицается и никогда не отрицался марксизмом, а органически присущ ему как философскому и политическому учению. Из самого существа марксизма, утверждающего ценность коммунизма как высшего, наиболее прогрессивного, наиболее гуманного социально-экономического строя, следует необходимость единства научного и ценностного подхода, исследования явлений социальной жизни и их оценки с точки зрения потребностей и целей пролетариата и всех трудящихся. Коммунизм трактуется классиками марксизма не как простое отрицание предшествующей материальной и духовной культуры, а как результат освоения и развития созданных человечеством ценностей.

Поэтому странно звучат слова тех буржуазных идеологов, которые стремятся навязать марксизму нигилистическое отношение к проблеме ценностей. Философия марксизма в своих методологи-

ческих основаниях и теоретических предпосылках исходит из признания принципа исторической преемственной связи, в которую органически вплетается оценка возникающего нового. Этот принцип, впервые установленный и разработанный в трудах Маркса и Энгельса, охватывает все наследие человеческого труда — от производительных сил до высших, духовных сфер социальной жизни — науки и искусства. Если Маркс и Энгельс и не употребляли при этом термин «духовные ценности», то это вовсе не означает отрицание ими существа данной проблемы, вытекающей из учения о развитии мировой культуры человечества.

Еще Г. В. Плеханов в рецензии на книгу Риккерта «Наука о природе и наука о культуре» отверг утверждение Риккерта и других о том, что марксизм обращает внимание лишь на «экономические ценности». Он писал: «...не смешно ли утверждать, что с точки зрения пролетариата или, как выражается Г. Риккерт, с той точки, которую теоретики считают за точку зрения массы, внимание главным образом обращается на экономические ценности? Если кто-нибудь обращает теперь главное внимание на эти ценности, то это именно противостоящая пролетариату буржуазия. Нынешние сторонники материалистического объяснения истории прекрасно понимают это и никогда об этом не забывают. Стало быть, и с этой стороны сказанное о них Риккертом лишено всякого разумного основания».¹

К словам Плеханова следовало бы добавить, что в «Теориях прибавочной стоимости» Маркс как раз упрекает идеологов буржуазии в том, что они исключают духовные ценности из содержания богатства общества, ограничиваясь областью экономических стоимостей. Маркс приводит цитату из «Истории политической экономии» А. Бланки: «Ограничив область *богатства* исключительно теми ценностями, которые фиксированы в материальных субстанциях, Смит вычеркнул из книги производства все безграничное множество нематериальных ценностей, дочерей *духовного капитала* цивилизованных наций».²

Однако есть одна сторона вопроса, которая дает буржуазным идеологам формальный повод обвинить Маркса и Энгельса в нигилизме по отношению к проблеме духовных ценностей в обществе. Дело в том, что основоположники марксизма выступили с самого начала глубокими критиками «ценностей» капиталистического общества, которые буржуазными идеологами были возведены в ранг абсолютных ценностей человечества. И это вполне правомерно, ибо в своем обосновании новой концепции общественного развития они не могли ограничиться критикой фетишизма только

¹ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, III, М., 1957, стр. 510.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, 26, I, стр. 157.

в области понимания экономических основ капитализма, а должны были распространить эту критику и на сферу духовных отношений буржуазного общества.

Уже в ранних философско-экономических работах Маркс, используя некоторые принципы учения Гегеля об отчуждении, раскрыл глубокую трагедию человека в условиях капитализма, когда от личности была отчуждена ее основа — труд, а вслед за ней и все ее духовные и моральные ценности. Учение Маркса об отчуждении труда и духовных способностей от пролетария, трудящегося являлось великим обвинительным актом в отношении буржуазных философов, социологов и экономистов, пытавшихся представить капитализм совершенным строем общественной жизни, созидающим абсолютные ценности человечества.

«Манифест Коммунистической партии» Маркса и Энгельса с непревзойденной силой раскрыл исторически преходящий характер тех сил и ценностей, которые были созданы буржуазией. Пафос этого документа был направлен на разоблачение взглядов буржуазных идеологов, утверждавших, что вместе с падением капитализма погибнут все материальные и духовные ценности человечества.

В своем анализе результатов общественного прогресса человечества при капитализме Маркс дал глубочайшую оценку его противоречий в материальной и духовной областях. Он видел в капиталистическом обществе, во-первых, более высокую ступень материального и духовного прогресса по сравнению с предшествовавшим обществом, во-вторых, фундамент нового общества, коммунизма.

Энгельс в предисловии к итальянскому изданию «Манифеста Коммунистической партии» писал в 1893 г.: «„Манифест“ воздает полную справедливость той революционной роли, которую капитализм сыграл в прошлом».³ Вместе с тем произведения Маркса и Энгельса содержат глубокую и разностороннюю критику буржуазной культуры. Они развенчивают утверждения буржуазных идеологов об абсолютности духовных ценностей буржуазного общества, подчеркивая, что духовная культура, в частности наука, при капитализме в сопоставлении с другими видами труда действительно «всегда ценится далеко ниже ее стоимости».⁴ Касаясь отношения капиталиста к актеру в принадлежащих ему театрах, Маркс замечает: «По отношению к публике актер выступает здесь как художник, но для своего предпринимателя он — *производительный рабочий*»,⁵ производящий прибавочную стоимость. В свою очередь «писатель является производительным ра-

³ Там же, т. 22, стр. 382.

⁴ Там же, т. 26, ч. I, стр. 355.

⁵ Там же, стр. 421.

ботником не потому, что он производит идеи, а потому, что он обогащает книгопродавца, издающего его сочинения, т. е. он производителен постольку, поскольку является наемным работником какого-нибудь капиталиста».⁶

Понятие духовной культуры у Маркса и Энгельса предполагает оценку духовного мира человека в его специфическом отношении к существующим объективным общественным явлениям на определенной ступени мирового исторического процесса. Таким образом, явления духовной культуры, ее ценности получают объективный критерий. Эта объективность категории ценности убедительно обосновывается Плехановым в его возражениях Риккерту по поводу принципиального отделения наук о культуре от наук о природе. «Неоспоримо, — замечает Плеханов, — что каждый историк сортирует свой научный материал — отделяет существенное от несущественного — с точки зрения известной ценности. Весь вопрос в том, какова природа этой ценности. А на этот вопрос совсем нельзя ответить тем утверждением, что в данном случае ценность принадлежит к категории культурных ценностей. Совсем нет! Как человек науки — и в пределах своей науки — историк считает существенным то, что помогает ему определить причинную связь тех событий, совокупность которых составляет изучаемый им индивидуальный процесс развития, а несущественным то, что не имеет сюда отношения. Стало быть, мы имеем здесь дело совсем не с той категорией ценностей, о которых говорится у Риккерта».⁷

Здесь важно подчеркнуть, что Плеханов противопоставляет субъективистскому воззрению Риккерта на ценность в историческом процессе марксистский взгляд, согласно которому природа ценности определяется в конечном счете объективными причинными связями исторического процесса. Для марксиста проблема ценности — это прежде всего проблема объяснения объективного значения того или иного общественного явления и затем его оценки.

Касаясь природы научной критики, Плеханов в рецензии на книгу А. Л. Вольнского «Русские критики» отмечал, что критическая оценка произведения, его ценность основывается на объективном анализе этого произведения и вместе с тем она не может не содержать публицистического элемента, оценки, исходящей из потребностей и интересов пролетариата.

Как уже отмечалось, буржуазная аксиология, абсолютизируя субъективную сторону категории «ценность», трактовала ее в духе буржуазной, т. е. классово враждебной пролетариату субъектив-

⁶ Там же, стр. 139.

⁷ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, т. III, стр. 515.

пости. Причем для некоторых буржуазных теоретиков, в частности Струве, было характерно стремление сблизить закон стоимости классиков политической экономии с буржуазно-субъективистским пониманием ценности. Эти попытки встретили решительный отпор В. И. Ленина, подчеркнувшего, что взгляды Струве на ценность как понятия идеального или должного несовместимы с марксизмом, который исходит из объективных экономических отношений в обществе.

В критике Лениным позиции Струве обращает на себя внимание и другая важная сторона. Струве пытался навязать марксизму «этическую дискредитацию» точки зрения экономистов — предшественников Маркса на том основании, что экономические отношения марксистами оцениваются с точки зрения пролетариата. Ленин писал в связи с этим: «Говорить, будто „естественный закон“ классиков „этически дискредитирован“, как буржуазная апологетика, значит говорить непереносный вздор, значит извращать и классиков, и „материалистический историзм“ самым бесшабашным образом».⁸

Выступая против неокантианских спекуляций понятием «ценность», Ленин отнюдь не отрицает необходимости оценки явлений окружающей человека действительности и широко пользуется в своих трудах соответствующей терминологией. Более того, он подробно разрабатывает вопрос о социологических и социально-политических основах категории «оценка». В его трудах исключительно глубокое развитие получила мысль о том, что исходным гносеологическим пунктом марксистской оценки общественных явлений должно быть соответствие наших представлений действительности. Приведя положение Плеханова об оценке общественных отношений в русской действительности, Ленин подчеркивает, что марксисты критерий своей оценки этих отношений видят совсем не в абстрактных схемах, а в соответствии с действительностью. Это понимание критерия оценки необходимым образом ведет к положению о том, что в основе марксистских оценок общественных явлений должен лежать анализ объективных условий. Ленин неоднократно говорил о «неумолимой объективности» марксизма.

Оценка вырастает, по Ленину, из понимания необходимости данного общественного процесса. Раскрытие детерминизма в социальной жизни является исходной точкой для понимания ценности общественных явлений. В работе «К характеристике экономического романтизма» Ленин вскрывает субъективизм оценочных положений сентиментального Сисмонди в противопоставлении научному объективизму Риккардо, который исходит из анализа экономической необходимости. «Верность данной здесь оценки сен-

⁸ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 42.

тиментального Сисмонда, — замечает Ленин, — в отношении его к научно-„объективному“ Рикардо вполне подтверждается отзывом Маркса во втором томе „Теорий прибавочной стоимости“, вышедшем в 1905 году».⁹

Отмечая принципиальную важность объективного подхода к оцениваемым явлениям, Ленин пишет: «Понимание необходимости явления вызывает, естественно, совершенно иное отношение к нему, умение оценить его различные стороны».¹⁰ Но эта объективность ничего общего не имеет с объективизмом. Известно, что Ленин, критикуя объективизм в оценке общественных явлений со стороны Струве, указывал, что «материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы».¹¹ Эта идея глубоко и всесторонне развивается Лениным в ряде работ. В частности, Ленин ставит вопрос о возможности различной оценки явления в зависимости от принадлежности оценивающего к тому или иному классу, от его классовых интересов. В речи на I Всероссийском съезде по внешкольному образованию в 1919 г. он подчеркнул глубокое различие в оценках революционера Чернышевского пролетариатом и либеральной буржуазией. Особенно важное значение имеют ленинские указания о совпадении субъективных классовых интересов и оценок пролетариата с объективной необходимостью общественного развития, о том, что пролетариат заинтересован в наиболее правильной объективной оценке действительности вследствие своего особого положения в современном обществе. Поэтому субъективно-классовая сторона органически входит в содержание объективной оценки пролетариатом общественных явлений.

Критикуя ликвидатора Ерманского, Ленин писал: «Дело в том, что ставши ликвидатором, вы разучились применять *революционную* точку зрения к оценке общественных событий. Вот где зарыта собака! Маркс отнюдь не ограничивал свою мысль „шаблонами и образцами“ конца XVIII века, но точку зрения он применял всегда революционную, *оценивая...* классовую борьбу всегда наиболее *глубоко...*».¹²

Классовый анализ Ленин кладет в основу оценки различных политических партий и принципиальных различий в тактике большевиков и меньшевиков. Этой стороне понятия ценности в области общественных отношений он придавал решающее значение.

⁹ Там же, т. 2, стр. 201.

¹⁰ Там же, стр. 223.

¹¹ Там же, т. 1, стр. 419.

¹² Там же, т. 23, стр. 241.

Категория оценки, объективного общественного приговора у Ленина теснейшим образом связана с требованием конкретно-исторического подхода к оцениваемым общественным явлениям. «Исторические заслуги, — писал он, — судятся не по тому, чего не дали исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они дали *нового* сравнительно с своими предшественниками».¹³ Возражая против субъективистской интерпретации категории ценности, Ленин отнюдь не избегал этого термина, когда речь шла о его истинном смысле и значении. Так, касаясь вопросов поощрения хорошо работающих коммун, он предлагает их вознаграждать «(сокращением на известный период рабочего дня, повышением заработка, предоставлением большого количества культурных или эстетических благ и ценностей и т. п.)».¹⁴

Таким образом, если подытожить сказанное, то можно сделать следующий вывод: Маркс, Энгельс и Ленин в своих работах впервые поставили на научную почву проблему отношения субъекта (человека, класса, народа, нации) к объективным материальным и духовным результатам человеческого труда. Они глубоко проанализировали некоторые важнейшие компоненты, входящие в содержание понятия ценности в его подлинно научном смысле и тем самым заложили фундамент для последующей разработки марксистами проблемы ценности.

¹³ Там же, т. 2, стр. 178.

¹⁴ Там же, т. 36, стр. 192.

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ

Проблема ценности явлений окружающего нас мира (природы и общественной жизни), а также ценности человеческой жизни, ее целей и идеалов издавна была составной частью философии. С конца прошлого века эта проблема стала предметом многочисленных специальных исследований, получивших название аксиологических. Ф. К. фон Ринтелен на XIII Международном конгрессе 1963 г. в Мехико справедливо отметил,¹ что о философском вопросе касательно ценностей можно говорить имея в виду приблизительно лишь последние 50 лет, что сегодня этот вопрос занимает философию всех стран Востока и Запада, что эта тема возникает уже в начале всякой философии и что было бы большим упущением, если бы философия оставила вне своего внимания ценности и ценностные суждения.

В подходе людей к окружающим их явлениям природы и общественной жизни следует различать две неразрывно связанные стороны: теоретическую и практическую, изучение явления, как оно существует само по себе, и практическое к нему отношение.

В первом случае человек ставит перед собой вопрос: что представляет собой данное явление, как его объяснить, каковы его причины и основания. Во втором случае он спрашивает: как отнестись к этому явлению, как его (в конечном счете) использовать, если оно полезно, или устранить, если оно вредно. Необходимым моментом перехода от теоретического к практическому

¹ Здесь и ниже извлечения из выступлений на Международном философском конгрессе в Мехико даны по русскому переводу еще неопубликованных на русском языке материалов Конгресса и потому не содержат ссылок на печатные источники, за исключением ссылок на стр. 12 и 14. Стиль авторов мы стремились сохранить.

отношению является ценностное отношение к предмету, отнесение его к ценностям или отказ ему в достоинстве ценности. Ведь прежде чем использовать на практике то или иное явление, мы оцениваем его с точки зрения наших интересов, целей, потребностей и задач, с точки зрения полезности или вредности для нас данного явления. То, что нам (обществу или определенной группе, классу) нужно, полезно, мы называем ценностью или благом. Что нам не нужно или вредно, то мы ценностью не называем и практически использовать не будем.

Понятие полезности, как один из критериев ценности, вызывает у некоторых отрицательную реакцию, ассоциации с утилитаризмом, прагматизмом, «теорией предельной полезности» Бем-Баверка и пр. Между тем полезность одних вещей и идей и вредность других является повседневным фактом и понятием практической жизни, политики и идеологической борьбы. В отличие от немарксистских теорий полезности марксистское понимание этой категории свободно от субъективизма, имеет классовое, партийное и объективное содержание, исходит из интересов прогрессивных классов и движений, выражающих объективные задачи исторического развития. Понятие полезности употребляется здесь в самом общем и широком смысле, свойственном этому понятию, а не только в смысле материальной выгоды и поэтому относится и к духовным, этическим, эстетическим и прочим ценностям.

Научное изучение явлений природы и общества и ценностное отношение к ним находятся в тесном и нерасторжимом единстве. Теоретический подход не ограничивается лишь раскрытием содержания объективного процесса, но сопровождается оценкой этого процесса, включает в себя оценочный момент. Рассматривая структуру познания, В. И. Ленин раскрыл учение о ступенях (и одновременно о моментах, сторонах) познания: от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него — к практике. Таким образом, ценностный подход не является чем-то дополнительным к теоретическому подходу, а теория ценностей — чем-то вполне новым в марксизме-ленинизме. Ценностный подход органически присущ марксизму-ленинизму, как живому учению, зовущему к революционному действию. Он представляет собой необходимый «мост» от теории к практике, посредствующее звено между ними.

Итак, мы можем определить понятие ценностей в самом общем смысле так: ценности суть те явления (или стороны, свойства явлений) природы и общества, которые полезны нужны людям исторически определенного общества или класса в качестве действительности, цели или идеала.

Из этого определения следует, что ценностью может быть не только то, что существует, но и то, что еще надо осуществить,

за что надо бороться. Ценности, следовательно, могут быть действительными, наличными и мыслимыми, желаемыми, идеальными. Так, современное национально-освободительное движение, процесс ликвидации колониальной системы есть ценность наличная, существующая. А всеобщий мир на земле — важнейшая общечеловеческая ценность, за осуществление которой борются миллионы людей.

Известно, что многие из буржуазных аксиологов рассматривают ценности как чисто субъективный результат произвольной оценки, если даже эта оценка производится не отдельным лицом, а обществом или общественным классом. «Для оценок, как и для вкусов, не существует мерки»,² — пишут, к примеру, Огберн и Нимкоф. Такая позиция, воспроизводя поверхностный факт, выраженный русской пословицей «На вкус, на цвет товарища нет», теоретически неверна. Оценивается всегда что-то, какой-то источник, объект. У существующего или мыслимого явления имеются некоторые свойства, имеющие для нас положительное или отрицательное значение. Эти свойства не зависят от того, кто их оценивает. Поскольку же они рассматриваются в связи с потребностями, интересами людей, т. е. как ценности, они представляют собой единство объективного и субъективного моментов. При этом объективный момент, т. е. свойства предмета оценки, является первичным, определяющим отношение субъекта оценки, человека и характер самой оценки.

Следовательно, утверждать, что ценность лишь субъективна, так же неверно, как и утверждать, что она чисто объективна. Оценка зависит прежде всего от качества предмета оценки. Но на нее оказывают влияние также и особенности оценивающего субъекта. Поэтому отнесение к ценностям и оценка тех или иных общественных явлений в различные эпохи истории общества и различными общественными классами в ряде случаев бывали и бывают различными. Однако это обстоятельство не может служить основанием для того, чтобы считать отнесение к ценности и оценку актами произвольными, чисто личными или же результатом некоего соглашения. Ведь общественные интересы и потребности в своей основе определяются особенностями той или иной исторической эпохи, положением данного конкретного класса или общественной группы в системе общественного производства. Это значит, что оценки, исходящие из этих интересов и потребностей, объективно детерминированы, что они различны у людей разных эпох и разных общественных классов по определенным причинам объективного характера.

² W. Ogburn, M. Nimkoff. Sociology. New York, 1958, p. 721.

Все ценности выводятся людьми из реальных условий их жизни и имеют потому вполне земное происхождение и значение. Осознание человеком ценности (или неценности) того или иного явления есть, конечно, результат работы сознания. Но сознание человека направлено в конечном счете, на посторонние конкретно-практические, жизненно необходимые цели. Поэтому марксизм отвергает имеющееся в современной аксиологии гипостазирование ценностей, т. е. представление о ценностях, как неких идеальных сущностях, не зависящих от реальной жизни, от их познания и осуществления, как неких прообразов оценочных суждений. Таковы попытки неокантианцев вывести ценности из «идеальных значимостей», из «идеальных объектов», выведение ценностей из «идеального бытия в себе» у Николая Гартмана. Эти мотивы характерны также для аксиологических теорий Б. П. Боуна, Э. Ш. Брайтмана, Дж. Сантаяны и др. Такая «онтология ценностей» противоречит сущности науки, вносит в теорию ценностей элемент мистики. Идеи не могут существовать вне материальной основы, в своем чисто духовном виде в форме духовных сущностей, своего рода существ, «ипостасей».

Марксистская философия связывает ценности с реальной жизнью, с общественными и личными потребностями, интересами и целями людей, а последние считает отражением изменяющегося общественного бытия. Что противопоставляют этому буржуазные аксиологи? Ф. К. фон Ринтелен в своем докладе на XIII Международном философском конгрессе выдвинул, например, такие «возражения» марксистам.

Первое возражение. Если бы внутренний мотив моего ценностного стремления был заложен лишь в собственной пользе, в утилитарном, в желании или в чем-либо другом, тогда по существу можно было бы сказать вместе с Хейдеггером: все ценности — одна лишь субъективизация. То, что мы часто поступаем именно так, никто не будет оспаривать. Но это не соответствует феноменальному состоянию того, что обнаруживается в области ценностного. Мы, люди, можем скорее из симпатии к ценностному преодолеть самих себя, и только здесь начинается собственно вопрос о ценностях, о том, в чем мы видим наполненность жизни. Эти положения иллюстрировались примерами врача, который видит свой идеал в исцелении больных, а не только лишь во внешней прибыли; матери, которая живет ради благополучия своих детей; великих художников, видевших свою жизненную цель в создании трудов; наконец тем, что есть такие времена, которые проникнуты великими ценностными идеями, и члены общества видят высокую ценность в том, что их жизнь определяется такими ценностными требованиями. Собственно ценность, говорил

фон Ринтелен, есть основное условие всей страсти самоотречения, самопожертвования.

Второе возражение. Выведение ценностей из жизни, из бытия («аспект бытия») применимо только к части ценностей, к таким, как например вид природы, организм, рукопись, историческое событие. Камень или дерево — это не норма, их ценность не имеет степеней сравнения. Напротив, ценность личности, любви, прекрасного допускает сравнительную степень и приближение к превосходной степени, что дает нам основание снять ценностный вопрос, когда речь идет о бытии. Оценки относятся к нормам, с которыми мы вступаем в действительность.

Всякое ценностное переживание, говорил фон Ринтелен, носит в себе динамический, зовущий к исполнению характер, что не может быть высказано простой констатацией состояния бытия.

Марксизм никогда не отрицал ни идеальных побудительных мотивов деятельности людей, ни вытекающего из них самопожертвования, ни нормативного характера духовных ценностей.

Еще Ф. Энгельс писал о различном характере побудительных мотивов действий людей, в том числе и идеальных, духовных мотивов: «Воля определяется страстью или размышлением. Но те рычаги, которыми, в свою очередь, непосредственно определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти — идеальные побуждения...».³ Энгельс страстно возражал против утверждения, что материализм якобы отрицает стремление к идеальным целям: «Предрассудок относительно того, что вера в нравственные, то есть общественные, идеалы составляет будто бы сущность философского идеализма, возник вне философии, у немецкого филистера...».⁴ Более того, наличие идеальных, духовных побуждений и стремлений следует из самой сущности материализма. «Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде „идеальных стремлений“, и в этом виде они становятся „идеальными силами“».⁵

В. И. Ленин, критикуя социологов народничества, твердивших о конфликте между историческим детерминизмом и нравственностью, прямо указывал на детерминизм, как на основу ценностных суждений. Он писал: «Идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 306.

⁴ Там же, стр. 289.

⁵ Там же, стр. 290.

правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю».⁶

Ленин решительно выступил против объективистской философии и социологии, отрицавшей оценочное отношение к общественным явлениям, мешавшей якобы их «чистоте», возможности их объективного описания.

В противовес этой лжеобъективности Ленин выдвинул и развил учение о коммунистической партийности, о пролетарском, классовом подходе к фактам общественной жизни.

Идеализм отличается от материализма отнюдь не тем, что первый защищает возвышенные, идейные мотивы против якобы отрицающего их «низменного» материализма, а тем, из чего выводятся эти мотивы. Откуда берется, спросим мы, та «симпатия к ценностному», которая заставляет нас «преодолеть самих себя»? Она коренится в общественных интересах, возвышающихся над интересами отдельной личности. В этом смысле Энгельс и называет нравственные идеалы общественными идеалами. К области возвышенного люди всегда относили мысли и чувства, которые выходят за границы чисто личного, за пределы своего «я». Таким образом, выведение ценностного из интересов, пользы и других «утилитарных» категорий вовсе не является ни «субъективизацией», ни прозаическим принижением ценностей. Фон Ринтелен относит к «собственно ценностям» то, что «носит в себе самоценность», что «нас притягивает, возвышает», что «сохраняет постоянство перед нашим собственным форумом», что «испускает лучи обратно на человека», что лишено интереса, что совершается бескорыстно.

Это понимание ценностей представляет собой мистификацию одной реальной особенности нормативных и идеальных ценностей, а именно, что они, будучи выработаны, приобретают значение неких, как бы стоящих над человеком побудительных сил и стремлений. На самом деле эта их самостоятельность весьма ограничена и относительна. В конечном счете все они произросли на почве интересов развития и функционирования общественной жизни. Так, самопожертвование есть акт бескорыстный в смысле интересов отдельного человека, жертвующего собой, но весьма полезный, «утилитарный» с точки зрения интересов общества.

Р. Т. де Джордж (США) в своем выступлении на том же Конгрессе высказал мысль, что «факт сам по себе не ценность, но он и его отношение к цели образуют основу для ценностного суждения»,⁷ что если мы наблюдаем в истории два или больше

⁶ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 159.

⁷ Richard T. De George. Value theory in soviet philosophy: a western confrontation. Proceedings of the XIII International congress of philosophy (Me-

ряда ценностей, то это значит, что люди «стремятся к двум или более целям».⁸ Верно, что значительная часть ценностей определяется их целями. Но нельзя согласиться с тем, что факт (предмет, отдельное событие) не является ценностью. Так, хорошая пища или добрый поступок являются ценностями «сами по себе», т. е. приносят пользу людям непосредственно, безотносительно к дальнейшему. Не все ценности являются целевыми, перспективными или идеальными.

Буржуазная аксиология много говорит о вечных и общечеловеческих ценностях. Неправильно было бы думать, что марксизм отрицает существование таких ценностей. Однако, во-первых, марксизм считает, что отнюдь не все ценности имеют вечный и общечеловеческий характер, но что большая часть ценностей имела до сих пор и имеет характер временно-исторический и классовый и, далее, что и первая группа ценностей имеет в себе значительный элемент признаков, характерных для второй группы ценностей. Во-вторых, марксизм выступает против возведения ценностей буржуазного сознания в ранг вечных и общечеловеческих ценностей.

Теория ценностей, если она претендует на то, чтобы быть научной, должна исходить из обязательного для всей науки объективного критерия. Можно ли найти такой критерий? Да, можно. Такими ценностями для всей истории человечества являются, например, факторы, способствующие общественному прогрессу, а также личность человека, его жизнь, свобода, достоинство, благосостояние, счастье.

Из этого явствует, что марксизм отнюдь не отрицает наличия определенных объективных общечеловеческих ценностей, а, наоборот, защищает их от искажения и извращения идеологами правящих классов. Но, скажут нам, не противоречит ли данный вывод положению о классовости, партийности духовной культуры? Нет, не противоречит, ибо для марксизма общечеловеческое и классовое — отнюдь не антиподы. Освобождая себя, отмечали классики марксизма-ленинизма, пролетариат освобождает все общество. Поэтому его классовые ценности для настоящего исторического периода суть ценности, в осуществлении которых объективно заинтересованы все трудящиеся, т. е. подавляющее большинство человечества, а в исторической перспективе — ценности общечеловеческие в полном смысле слова.

Коммунизм не только усваивает и использует существующие ценности, но и обогащает их, поднимает их на новые ступени развития. Так, гражданское политическое равенство в странах

xico, D. F. 7—14 September 1963). Universidad National Autonoma Mexico, 1963, p. 5.

⁸ Там же, стр. 8.

социализма распространено на всех без исключения граждан и укреплено ликвидацией частной собственности на средства и орудия производства.

Рассматривая проблему ценностей как проблему социальную, мы, однако, не отрицаем личных, индивидуальных ценностей. Несомненно, что у людей, живущих в условиях одинаковых по своему социальному строю стран, принадлежащих к одному и тому же классу и пр., имеются общие, одинаковые в своей основе, в главном, представления о ценностях. Однако индивидуальное, единичное неполностью входит в общее, не вполне покрывается последним. Полное совпадение ценностей и оценок у разных людей так же невозможно, как полная одинаковость ландшафта для людей, смотрящих на него из окон разных домов и даже из разных окон одного и того же дома. У разных людей в любом обществе имеются различия в способностях, склонностях, личных интересах, вкусах, запросах, обстоятельствах личной жизни и т. д., диктующих соответствующее различие в отношениях к ценностям. Коммунизм не только не отрицает и не игнорирует, но, наоборот, ставит в качестве одной из своих задач развитие индивидуальности. Примат общественного над личным отнюдь не означает ни пренебрежения, ни умаления значения личных ценностей человека.

Уже цитированный Р. Т. де Джордж в том же выступлении на Международном философском конгрессе заявил, что «согласно советской точке зрения, конечный базис ценности, по-видимому, исходит не от индивидуумов, а от людей, взятых коллективно, от человечества или от масс»,⁹ что, по взглядам советских философов, «индивидуум имеет ценность лишь постольку, поскольку его цели или интересы совпадают с таковыми человечества»,¹⁰ сам же по себе, по мнению советских философов, отдельный человек якобы ценности не имеет. Это очень старое рассуждение, многократно опровергнутое марксистами политически и теоретически. Человек для коммунистов есть высшая ценность «сам по себе»: для его развития и для его счастья и строится коммунизм. Но коммунизм строится не для какого-то одного человека и не для избранных, а для всех людей, для общества, в котором полное удовлетворение потребностей и интересов отдельной личности осуществляется не в ущерб другим личностям. Это абсолютная сторона ценности личности. Относительная же ценность личности для общества зависит от того, способствует или препятствует его деятельность развитию прогресса общественной жизни, построению указанного общества.

⁹ Там же, стр. 14.

¹⁰ Там же, стр. 15.

Теоретический анализ ценностей требует их классификации и систематизации. В свою очередь построение системы ценностей не может исходить из произвольных принципов, а должно опираться на объективные научные основания. Все ценности связаны, как было указано, с потребностями, интересами, идеалами и целями людей. Поэтому марксизм отвергает системы ценностей, основанные на теологии и на гипостазировании ценностей, т. е. на признании их выражениями божественной или вообще трансцендентной сущности или сущностей. Никакого внечеловеческого «царства ценностей» не существует. Все ценности человека связаны либо с его жизнью как организма, либо с его жизнью как члена общества.

Главнейшими и определяющими ценностями, началом всякой системы ценностей является человек, его жизнь и его счастье. Все остальные ценности служат улучшению и обогащению жизни человека, совершенствованию человеческого общества. Однако сказанное отнюдь не означает построения чисто личных систем ценностей, как это предлагает ряд представителей современной аксиологии. Как уже было показано, жизненные ценности личности определяются в своей основе ценностями того общества, того класса и той общественной группы, к которым человек принадлежит. Его личные ценности представляют собой лишь индивидуальные варианты ценностей его общества. Да и построение чисто личностной системы ценностей практически невозможно, так как это значило бы построить столько систем ценностей, сколько имеется людей на свете. Таким образом, естественно выступает объективное основание классификации ценностей соответственно основным областям современной общественной жизни: материальной (производственно-экономической), социально-политической, духовной и бытовой. Возможна более обобщенная систематизация, исходящая из деления культуры на материальную и духовную. Такая классификация ценностей встречает возражения со стороны представителей буржуазной философии.

На XIII Международном философском конгрессе П. Т. Раджу в своем докладе «Жизненные идеалы: Восток и Запад» говорил, что философская и религиозная традиции рассматривают экономические ценности как инструмент для реализации других ценностей, в частности духовных. Но материалистическая философия (как марксизм, так и более старые формы материализма), по мнению Раджу, рассматривает экономические идеалы как главные и основные, а духовные как результат полезный и желаемый, но не имеющий самостоятельного существования.

В этом высказывании марксистское деление ценностей на материальные (экономические) и на духовные рассматривается как некая односторонность, подобная другим односторонним направле-

ниям в теории ценностей. Раджу пользуется очень примитивным представлением о марксизме, подвернутому критике еще Г. В. Плехановым: что мол для марксистов важны только материальные ценности, а в духовных ценностях они не нуждаются.

Выше уже была показана вся несостоятельность и буржуазная тенденциозность этого взгляда. Дело отнюдь не в том, что в марксизме экономические ценности «добавлены» к традиционным, а духовные ценности не имеют самостоятельного существования, не в том, что первые важны, а вторые не важны, мало-значительны. Марксизм исходит из того, что прежде чем философствовать и пользоваться всеми остальными ценностями, надо сначала жить, т. е. иметь хотя бы минимум экономических благ, определенный уровень материального достатка. Причем экономика не только создает условия для духовной жизни людей, но в конечном счете и определяет содержание этой жизни. Материальные и духовные ценности одинаково важны — каждая в своей сфере социальной жизни — и одинаково могут служить (в зависимости от конкретных обстоятельств) как целью, так и средством, инструментом для достижения других целей.

Большой интерес представляет вопрос о методах выведения общих ценностей из связанных с отдельными фактами жизни. Ведь мы отправляемся от этих последних и приходим к неким абстрактным понятиям о ценности и, далее, к еще более отвлеченному понятию ценности вообще, ценности как таковой. Фон Ринтелен говорил на XIII Международном философском конгрессе, что мы стоим перед важной и острой проблемой отношения всеобщего к особенному, одноразовому, которая прежде всего становится существенной в вопросе о ценностях.

Отправляясь от опыта, от повседневных жизненных проявлений ценности, мы ставим себе, как справедливо говорил фон Ринтелен, задачу: вычленить существенные черты ценности, так же как мы вычленяем в природе в качестве идеальных принципов законы, действующие без всяких исключений просто сами по себе, законы, которые недоступны непосредственному чувственному восприятию. Выполнение этой задачи необходимо для познания существенного содержания ценностей, а также нахождения их объективных критериев, границ применения и условий осуществления.

Однако трудно согласиться с утверждением указанного автора, что такая всеобщая ценностная сущность в качестве основной ценности становится условием возможности индивидуального выражения. Разумеется, выработка ценностных принципов оказывает влияние на поведение людей, становясь руководством к действию. Без этого такая выработка имела бы чисто академическое и платоническое значение. Однако ценностное отношение и соответ-

ствующее ему поведение людей зависят не только от работы аксиологов, но определяются глубокими жизненными мотивами социальной и личной жизни, интересами народов, классов и партий. Работа философов, сознают они это или не сознают, служит лишь выражением этих жизненных мотивов и интересов.

Теория ценностей позволяет раскрыть новые стороны действительности и человеческих отношений, связанные с выбором людьми их дальнейших общественных и личных путей. Отнюдь не случайно, что исследование ценностей получило в настоящее время такое широкое развитие в философии различных стран мира. Буржуазная аксиология пытается решить эту важную проблему исходя из неправильных, ненаучных философских и социологических основ. Однако марксистская критика этих основ вовсе не означает предвзятого и огульного подхода ко всем высказываниям западных аксиологов.

Критикуя неверные аксиологические теории, марксисты должны развивать научное, диалектико-материалистическое учение о ценностях. Это учение приобретает особенно актуальное значение в переломные периоды истории, к числу которых принадлежит и наша эпоха. Значительная часть человечества, живущая в социалистических странах, уже сделала свой выбор. Идет процесс переоценки ценностей жизни и в условиях капитализма. Жизнь дает все больше доказательств тому, что все трудовое человечество в конечном счете встанет под знамена тех высших ценностей, за которые борются коммунисты вместе со всеми деятелями прогресса.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

В последние годы все более отчетливо вырисовывается необходимость изучения и обсуждения проблемы ценности в марксистской философии. Острота данной проблемы обусловлена тем, что решение ее требует преодоления ряда вполне развитых идеалистических аксиологических концепций, которые сформировались в буржуазной философии за последние три четверти века. Критика этих концепций, естественно, предполагает выработку четкой марксистской позиции в проблеме ценности.

Уже сам тот факт, что категория ценности со всей связанной с нею проблематикой и терминологическими обозначениями пришла к нам в сформировавшемся виде из немарксистской философии, ставит специфическую задачу. Просто критиковать то или иное решение вопроса в буржуазной аксиологии — значит принять предлагаемый способ постановки проблемы. А есть ли в самой проблеме ценности какое-либо реальное теоретическое содержание? Иногда высказываются соображения, которые заранее обрекают на неудачу попытки научного решения этой проблемы. Говорят, что вся проблема так называемых духовных ценностей — это стремление подвести философский фундамент под буржуазную идеологию, поэтому следует отвергнуть проблему ценности, как таковую, с самого начала. Но иногда вопрос ставится и более позитивно: стараясь отвести от марксизма обвинение в том, что он отвергает духовные ценности, кое-кто просто переименовывает некоторые марксистские понятия. И это переименование оказывается весьма удобным, так как согласуется с некоторыми обыденными представлениями и выражениями, употребляемыми в популярной литературе. Дорогие нам идеалы — наши ценности; полезные предметы — тоже ценности; человек — высшая ценность; вся жизнь представляет для нас ценность.

Опасность такого рода переименования состоит в том, что при перенесении этих обыденных представлений в теорию, когда им

придается наукообразное звучание, марксизм может быть сведен к плоскому морализированию, против которого неоднократно предостерегали Маркс, Энгельс и Ленин. Здесь таится опасность того, что движение марксистской мысли получит как бы обратное направление: не из научной теории через популярную литературу в массовое сознание, а наоборот, от обыденного сознания, через популярную литературу в теорию. И когда такая тенденция стала приобретать более или менее отчетливые формы, как ответ на нее появилась другая: усмотрение в проблеме ценностей лишь порождения обыденного сознания в его извращенных формах, тем более что буржуазная аксиология буквально соткана из фетишистских представлений, характерных для обыденного буржуазного сознания.

Чтобы предварительно уяснить, в чем состоит проблема ценности и как она трактуется, попытаемся пробиться сквозь нагромождение самых различных определений ценности, предлагаемых буржуазными аксиологами. Здесь в общем имеется всегда приблизительно один и тот же круг явлений, обозначаемых общим термином «ценность». С одной стороны, ценность связывают с разного рода предметами, которые являются объектом оценки.

Независимо от того, трактуется ли ценность как свойство самого предмета, значение этого предмета для человека или как отношение человека к предмету, сюда относится круг явлений, который нам всем хорошо известен. Это материальное благо предмета потребления, стоимость продукта труда, являющегося товаром, положительное или отрицательное значения общественного явления, прогрессивный или реакционный смысл исторического события, эстетические свойства природных объектов и произведений искусства, моральное достоинство объекта нравственной оценки (поступка, личности, мотива и т. п.) и некоторые другие явления. С другой стороны, под ценностями также понимают определенные феномены общественного сознания: социально-политические, правовые, моральные, эстетические, религиозные нормативы, принципы, идеалы, оценки и их критерии. Часто все эти явления называют «духовными ценностями», имея при этом в виду, что они являются не просто представлениями о чем-то, а такими явлениями сознания, которые содержат в себе оценочное (положительное или отрицательное, одобрительное или неодобрительное) отношение к действительности и оказывают непосредственное влияние на действия и поведение людей.

Итак, перед нами явления двоякого рода: 1) ценностные характеристики предметов, когда предметы выступают перед человеком как обладающие значением и 2) ценностные представления, в которых присутствует предписательно-оценочный элемент. Пока мы

не говорим о действительной природе данных явлений, а просто констатируем ту внешнюю форму, в которой они выступают перед обыденным сознанием и становятся объектом изучения буржуазных теоретиков. Предстоит еще выяснить то действительное содержание, которое скрывается за этой внешней оболочкой, и показать, почему это содержание получает такую форму.

Несомненно, что в этой внешней форме ценности как-то выражается общественная природа человеческого бытия, социальная сущность самого человека и той действительности, которая составляет условия его жизнедеятельности. Если предмет выступает перед человеком как ценность того или иного рода, то это означает лишь то, что он так или иначе включен в условия социального бытия человека, выполняет определенную роль в его практической деятельности по освоению и преобразованию предметной действительности. Что же касается ценностных представлений, то они выполняют какую-то роль в ориентации человека в действительности, определенным образом направляют и координируют его деятельность.

Но почему же эта социальная природа человека выступает перед ним в такой внешней форме — в виде свойств внешних ему предметов или же в виде совокупности представлений, с которыми он должен согласовать свою деятельность и свое видение мира? В этом, собственно, и состоит суть проблемы ценности: каким образом возникают ценностные феномены, каков социальный механизм, их порождающий?

Здесь следует специально выделить два аспекта, в которых проблема ценности обычно предстает перед человеком.

Во-первых, за явлениями ценности часто скрывается проблема личности и общества, проблема включения жизнедеятельности индивида в движение социального целого, — проблема, которая стояла и во всей предшествующей истории человечества. Правовые, моральные, эстетические и другие представления по отношению к отдельному индивиду часто играют роль готовых формул, служащих для него ориентиром в социальной действительности и определенным образом влияющих на его поведение. Такую же роль могут выполнять и ценностные характеристики предметов, производимых человеком или вовлекаемых в сферу его жизнедеятельности. Выступая перед человеком в своем социальном, моральном, эстетическом значении, как объекты различных потребностей, т. е. как материальные и духовные блага, эти предметы служат индивиду как бы зеркалом, в котором отражается его собственная общественная природа. Делая их объектами своих интересов, индивид соответствующим образом направляет свою деятельность.

Однако для анализа проблемы ценностей, как она вырисовывается в сознании буржуазного теоретика, необходимо обратить внимание на ту специфическую форму, которую приобретает проблема личности и общества в условиях классовых формаций и в особенности капитализма. Здесь сама задача «приобщения» индивида к социальному бытию возникает как отражение того факта, что в своей жизнедеятельности индивид в значительной степени утрачивает связь с движением общественного целого. Для всей предшествующей истории характерно все более углубляющееся противоречие между материальными и духовными потенциями общества в целом, его деятельными способностями и удовлетворяемыми потребностями, накапливаемым обществом материальным и духовным богатством и реальными возможностями отдельного представителя общества. Отдельный индивид, ограниченный в своем бытии классовыми, сословными, корпоративными и профессиональными рамками, выполняющий предельно узкую роль в системе разделения и специализации труда, способен воспроизводить в своей жизнедеятельности лишь несоизмеримо малую частицу жизни общества в целом. Законы движения социального целого не даны ему непосредственно в сфере его трудовых функций, практического общения, частной жизни и его личных интересов. Индивид начинает относиться к обществу как к чему-то внешнему его собственной жизнедеятельности и не только отличает свои частные интересы от общественных потребностей, но и противопоставляет свое собственное, «человеческое» существование социальному бытию. Общественная природа человека противостоит ему как что-то чуждое — как недоступное ему материальное богатство, как не осваиваемая им духовная культура, как внешняя необходимость, которой он должен подчиняться вопреки своим склонностям, как заданная ему извне общественно полезная деятельность, как законы общества, которым он должен повиноваться в своем поведении.

В этих условиях «приобщение» индивида к общественной культуре происходит в значительной мере внешним для его жизнедеятельности образом. С одной стороны, не он сам в процессе своей общественной жизнедеятельности вырабатывает свое отношение к продуктам труда, к самому труду, к своему поведению и поступкам окружающих; это отношение навязывается, задается ему извне в виде готовых формул — правил, императивов, критериев оценки и т. п., в виде «общественных ценностей», с которыми он должен сообразовать свои понятия и поступки. Но, с другой стороны, поскольку он как будто бы от природы наделен частным интересом, отличным от общественного, этот индивид имеет свои собственные «ценности» — стремления, цели, установки, которые он должен как-то привести в соответствие

с «общественными ценностями». На одном полюсе оказываются непререкаемые абсолюты, заложенные как будто бы в самом универсуме законы и принципы, которые человеку остается только познать как самоочевидные истины, а на другом полюсе находятся субъективные склонности, желания, интересы, устремления как продукт воли или «человеческой природы» индивида. Антитеза объективного и субъективного идеализма в аксиологии определенным образом отражает это неразрешимо противоречивое отношение, в которое поставлена личность в условиях буржуазного общества.¹

Второй аспект, в котором возникает проблема ценности, — это отношение массового сознания к объективным законам исторического процесса, та форма, в которой общественное сознание отражает объективные тенденции исторического развития. В общественных идеалах, в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости массовое сознание, сознание классов и социальных групп выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некое общественное состояние, которое должно быть установлено. Классики марксизма с достаточной убедительностью показали, что в этих идеалах и понятиях так или иначе в конечном счете выражаются объективные тенденции социально-исторического процесса. Но сведение массовых представлений к их реальному содержанию отнюдь не устраняет их субъективной формы. Естественноисторический процесс при всей объективности определяющих его законов представляет собой деятельность людей. И люди не могут реализовать законы истории иначе, как действуя в соответствии со своими материальными интересами. А эти интересы необходимо приобретают идеально-субъективную форму устремлений, желаний, мыслимых целей, субъективного отношения к существующей действительности. Создается определенный комплекс представлений, закрепляющих наиболее существенные моменты данного отношения и обладающих известной устойчивостью.

Хотя эти представления и выражают в конечном итоге тенденции исторического процесса, не так-то просто разглядеть это их содержание, тем более самим участникам данного процесса. По своим масштабам исторический процесс не совпадает непосредственно с повседневной жизнедеятельностью людей, с ее обозримыми для них результатами. Сплошь и рядом он приводит к совершенно иным результатам, чем те, которые предполагались в идеалах, показывая тем самым их неадекватность. Будучи обращены в будущее, воплощая в себе ожидания и надежды на зав-

¹ Подробнее об этом см. в статьях данного сборника, посвященных критике буржуазной аксиологии.

трашний день, идеалы часто черпают свое содержание из идеализированного прошлого. Выражая определенные материальные классовые интересы, идеалы тем не менее выступают часто перед сознанием масс как нечто общечеловеческое, внеисторическое, абсолютное, противоположное каким бы то ни было частным и материальным интересам. В силу самых различных обстоятельств идеалы часто отрываются в сознании людей от того объективного процесса, который составляет их действительное содержание, и начинают противостоять действительности в качестве должного, которое противоположно тому, что есть. В этом своем качестве идеалы приобретают характер «идеальных сущностей», предписывающих людям определенные цели и отношение к действительности как будто бы независимо от каких-либо объективных законов общества и интересов людей. На поверхности выступает лишь их нормативный смысл: они что-то предписывают и являются критерием оценки.

Буржуазное философское сознание начинает по-своему фиксировать этот факт уже во второй половине XVIII в. в виде анти-тэзы должного и действительного. Юм заявил о невозможности выведения суждений о должном из суждений о существующем, и наоборот. Кант в противоположность просветителям провозгласил, что моральные принципы не могут основываться на эмпирическом опыте и не могут быть выведены из интересов людей, а их реализация переносится в бесконечно удаленное «царство целей». Эти положения стали одной из исходных посылок для многих современных буржуазных аксиологов, которые стали противопоставлять ценностные представления научному знанию.

Проблеме ценности придается в современной буржуазной философии очень широкое значение. Под ее углом зрения часто пытаются даже пересмотреть всю традиционную философскую проблематику. В чем же здесь дело: в действительной природе ценности или же в том, что эта проблема гипертрофирована в результате действия каких-то социально-исторических факторов и внутренней логики развития буржуазной философии? Ответ на данный вопрос самым тесным образом связан с определением того места, какое проблема ценности должна занять в марксистской философии.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что проблема ценности как вопрос о значении объекта для человека связана с процессом опредмечивания человеческой деятельности, с тем, что в процессе труда человек реализует свои силы и способности во внешнем по отношению к нему продукте труда. Но при этом происходит и нечто другое — воплощение в предметах деятельности социальных отношений между людьми.

Именно в условиях капитализма, где процесс такого опредмечивания принимает отчужденный характер, где общественные отношения людей приобретают внешнюю форму отношений между предметами, где предметы наделяются мистической способностью к самодвижению и начинают диктовать человеку свою волю, проблема ценности становится особенно острой и должна породить в головах философов этого общества целый ряд фетишистских представлений на счет ценностных характеристик предметов.

В этой связи возникает вопрос, который еще требует дальнейшего обсуждения: не является ли процесс опредмечивания деятельности и общественных отношений в той форме, в какой он приводит к возникновению явления ценности, специфической особенностью капиталистического способа производства? Не является ли вообще ценностная форма, в которой внешне выражается значение предмета для людей, проявлением различного рода фетишизма, характерного для классовых социально-экономических формаций?

Отнюдь не случаен тот факт, что проблема ценности была поставлена в рамках буржуазной философии на рубеже XIX и XX в., т. е. в эпоху перерастания капиталистического общества в монокапиталистическое. На наш взгляд, в возникновении аксиологии как некоторого нового аспекта в рассмотрении философских проблем определенную роль сыграл целый ряд различных факторов, связанных с эволюцией социальных отношений капитализма, общего духовного климата и внутренней логикой развития самой буржуазной философии.

Стремление выделить аксиологию как особый аспект в рассмотрении философских проблем, в частности, основывается на представлении о необходимости дополнения точки зрения «чистого знания» постановкой вопроса о том, каков «смысл» бытия, каково назначение человека, что движет им в практической и духовной деятельности. Оказалось, что понимание научного знания современной буржуазной философией совершенно исключает решение такого вопроса.

Современный капитализм во все более широких масштабах использует науку в технологии, организации производства и управления, но ее применение к области мировоззренческих проблем до предела сужается. Иными словами, использование науки становится все более узкоутилитарным. В ценностях, как в каком-то особом аспекте реальности, неулавливаемом наукой, и в ценностном подходе к действительности, противоположном точке зрения «описательной» науки, усматривается корень собственно «человеческих» проблем, на которые не смогло ответить научное знание.

Для марксиста не может идти и речи о каком-либо «дополнении» или «исправлении» научной теории аксиологией, ибо сам процесс познания, в том числе и наука, с самого начала рассматривается как составная часть социальной практики человека. Коренной методологический порок буржуазной аксиологии состоит в том, что ценностное отношение человека к предмету рассматривается как рядоположенное теоретико-познавательному или же как «мостик» от знания к практическому действию. Марксизм же в самом научном знании устанавливает его социальную значимость, видит в процессе познания одну из сторон практического освоения человеком предметной действительности.

Человек не просто познает мир, как он существует независимо от него, чтобы затем подчинить его своим субъективным целям. С самого начала процесс познания предопределен теми практическими целями, которые ставят перед человеком законы социальной практики. «На деле цели человека, — говорит Ленин, — порождены объективным миром и предполагают его, — находят его как данное, наличное. Но кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы («свобода»)». ² «Целеполагающая деятельность человека» сама есть форма объективного процесса. ³ Поэтому определение целей человека в такой же мере является предметом научного знания, как и законы природы, «внешней необходимости».

* *

*

Как мы уже видели, явления ценности, непосредственно выступающие на поверхности, представляются феноменами двух различных родов: ценностными характеристиками предметов, противостоящих человеку, и ценностными представлениями, складывающимися в сознании человека. На самом же деле это два полюса одного и того же отношения: отношения между человеком и предметом. С одной стороны, предмет благодаря своей способности удовлетворять какую-то человеческую потребность (материальную или духовную) становится объектом направленного на него интереса, выступает как значимый для человека. Только в рамках этого отношения к человеку предмет и может обладать ценностью. ⁴ На противоположном полюсе этого отношения находится

² В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 171.

³ Там же, стр. 170.

⁴ Здесь с самого начала следует строго различать способность предмета удовлетворять какую-то потребность, которая обусловлена его естественными свойствами (скажем, способностью магнита притягивать железо), и значение

субъект интереса, который рассматривает предмет с точки зрения имеющейся в нем потребности. С другой стороны, человек выражает свое заинтересованное отношение к предметной действительности в виде представлений о благе, добре и зле, прекрасном и безобразном, в виде нормативов, принципов, идеалов, оценок и их критериев. Таким образом, так называемые духовные ценности — это выраженное в идеальной форме заинтересованное отношение субъекта к объекту, это интересы (общества, класса, социальной группы), переведенные в план общественного сознания.

Мы можем сказать теперь, что ценность — это форма проявления определенного рода отношения между субъектом и объектом. Только тогда, когда мы рассматриваем общественное бытие человека в аспекте субъект-объектного отношения, мы можем зафиксировать явление ценности. Так уже в какой-то мере ограничивается проблема ценности. Развитие общества представляет собой естественноисторический процесс; социальное бытие человека есть движение некоторого целого, подчиненное объективным законам. При анализе содержания этих законов (развитие производительных сил и экономических отношений, исторический процесс как последовательная смена социально-экономических формаций и т. п.) мы обходимся без понятий субъекта и объекта. И лишь тогда, когда перед нами возникает более частная задача выяснить, как действие этих законов проявляется в отношении человека к предметам его деятельности, возникает проблема ценности.

С точки зрения субъекта предмет как объект направленного на него интереса выступает в плане долженствования, как то, что «должно быть». Предмет, с этой точки зрения, должен быть именно таким, а не иным, должен существовать, должен быть произведен, должен быть присвоен. Формы этого «должно быть» могут быть самыми различными. В акте труда предмет, чтобы стать готовым продуктом, должен приобрести определенный вид, обладать какими-то заранее известными свойствами. В экономических отношениях необходимость присвоения предмета обнаруживается как материальный интерес. В морали социальная необходимость определенного рода поведения людей выступает как нравственное требование, обращенное к личности и т. д. Но во всех этих формах «должно быть» есть не что иное, как проявление социальной необходимости в том виде, в каком она воплощается в процессе деятельности человека. Следовательно, чтобы объяснить

этих свойств для человека, обусловленное содержанием социальной практики. «Свойство магнита притягивать железо, — говорит Маркс, — стало полезным (т. е. благом, потребительной стоимостью, — О. Д.) лишь тогда, когда при помощи него была открыта магнитная полярность» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23, стр. 44).

природу ценностей, надо обратиться к анализу природы этой деятельности. В практическом освоении предметной действительности человек делает ее объектом своего воздействия и разностороннего потребления. Это освоение может иметь самый различный характер. Предмет может служить для удовлетворения естественных и общественных потребностей индивида, выступать в качестве предмета, средства и продукта материальной и духовной деятельности, т. е. может самыми различными путями включаться в жизнедеятельность человека. Частным моментом этого освоения предмета и является ценностное отношение к нему.

Всякая человеческая деятельность имеет целенаправленный характер, т. е. подчинена достижению какого-то заранее предполагающегося результата. Это, в частности, означает: прежде чем быть действительно освоенным, предмет первоначально выступает в виде возможности, как то, что еще надлежит осуществить. Предмет потребления, до того как быть потребленным, выступает как объект потребности. Пока продукт находится в процессе производства, совершает путь к потребителю и противостоит ему в качестве внешнего ему предмета, он на какое-то время застывает в этом качестве возможности. То же самое происходит и со средствами производства, предметами и орудиями труда: раньше чем превратиться в реальные производственные силы они долгое время могут оставаться в качестве еще не реализованной возможности и составляют материальное богатство, «материальные ценности», отличные от предметов потребления. Так или иначе используемые человеком природные или созданные им предметы, задолго до того, как они действительно используются, выступают как потенциально полезные. Преобразуемая действительность вообще предстает перед человеком как поле разворачивания его возможностей, а если человек ставит перед собой вполне определенную цель — как то, что еще должно стать соответствующим цели.

Эта заключенная в предмете возможность, поскольку предмет уже вовлечен в орбиту социального движения (или осознан в качестве имеющего социальное значение), но еще не присвоен человеком полностью, не реализовал себя, и есть то, что мы называем ценностью.

Но в силу противоречивости исторического процесса, социальных антагонизмов, присущих классовому обществу, различных форм социального отчуждения может случиться и так, что эта возможность остается нереализованной. Осуществление возможности, потенциально заложенной в предмете и выраженной в ценностных представлениях, бесконечно удаляется от реальной действительности, бытия человека. Предмет потребления из-за своей недоступности для потребителя как бы застывает в виде противо-

общего ему богатства, становится объектом неутоленной страсти. Духовная культура, выработанная предшествующими поколениями, иногда омертвляется в виде «культурного наследия» совокупности догматизированных принципов, не используемых реально в практической жизнедеятельности людей, косный канон, не подлежащий критическому, творческому освоению. Моральный идеал оборачивается недоступным для «простых смертных», совершенством, осуществление которого переносят на «священных» великих деятелей прошлого или настоящего, которым затем начинают поклоняться. Произведение искусства, рассматриваемое просто как уникальный и неповторимый образец, как застывший отпечаток прошлого низводится до положения музейного экспоната, не имеющего отношения к реальной практической деятельности современного человека.

Тогда эта омертвленная форма ценности приобретает вид абсолюта, становится рафинированным и очищенным от практического интереса атрибутом вещи самой по себе, превращается в загадочный символ, мистифицирующий действительное общественное отношение человека к предмету. Эта фетишизация ценности, которая довольно часто совершалась в истории, является источником множества теоретических мистификаций. Но тем не менее эта форма ценности не составляет, с нашей точки зрения, ее действительной сути. Ценность возникает на основе противоречивого характера практической деятельности человека как нереализованная, но уже требующая своей реализации возможность. Но для возникновения феномена ценности, как мы старались показать, вовсе не обязательно, чтобы это противоречие приняло форму неразрешимого конфликта между потребностями, способностями и целями человека и реальной действительностью его положения.

Здесь необходимо сделать одно принципиальное замечание. Мы подчеркивали, что ценность есть лишь внешняя форма какого-то социального отношения. В самом деле, то, что внешне выступает как отношение человека к предмету или отношения предмета к человеку, в действительности является отношением человека к самому себе, к другим людям или к обществу. Если предмет выступает по отношению к человеку как полезный, как благо, добро, прекрасное, то речь идет не столько о возможностях самого предмета, сколько о возможностях человека, о том, как он осваивает данный предмет. И предмет является для человека как бы зеркалом, отражающим ему его собственную социальную природу. Эта мысль проходит красной нитью через многие работы Маркса. В частности, при эстетическом освоении природы человек ищет в ней отражение своей собственной сущности. Когда предметы выступают как стоимости,

потребительные стоимости, средства производства и потребления, когда поступки данного индивида и окружающих его людей предстают перед ним как обладающие моральным достоинством, то за этими ценностями предметов и явлений скрываются социальные отношения. Именно от характера этих отношений будет зависеть, станет ли предмет для человека реальной возможностью или возможностью, отчужденной от действительных условий его бытия, недоступной для него возможностью.

Используя термин Маркса, часто применяемый в «Капитале», можно охарактеризовать ценность как превращенную форму социального отношения, в которой последнее выступает как отношение человека к предмету или отношение предмета к человеку, а затем и как свойство предмета, внешнего человеку. Таким образом, ценность — это предметная форма проявления социального отношения.

Иногда указывают на необходимость различения понятий «овеществление» и «опредмечивание» социальных отношений. Как нам представляется данный вопрос, он сводится к различению естественной и общественной сторон в одном и том же предмете. Маркс различает природное и общественное не как две пространственно и предметно разграниченные области, а как две «взаимосопроницаемые» сферы, как два аспекта одной и той же реальности. С одной стороны, всякий предмет природы есть вместе с тем общественный предмет. Маркс указывает на то, что «в обществе природа выступает как основа... собственно человеческого бытия» и что поэтому предмет, имеющий природное происхождение, становится для человека общественным предметом.⁵ С другой стороны, всякий предмет, имеющий общественное происхождение, являющийся произведением человека, вместе с тем представляет собой естественное явление. Товар является природным телом, хотя и произведен трудом. Да и сам труд, если его рассматривать как «обмен веществ», преобразование энергии и материальной формы предметов, представляет собой естественный процесс, подчиняющийся природным законам. Маркс говорит, что «человек в процессе производства может действовать лишь так, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь формы веществ».⁶ Таким образом, природное и общественное — это не два различных рода предметов, а две стороны одного и того же предмета. «Естественный предмет» (вещь, явление, про-

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, стр. 590, 593.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23, стр. 51—52.

цесс) есть природный субстрат, носитель того, что мы называем «общественным предметом».

Соотношение этих двух сторон Маркс специально рассматривает на примере товара. С одной стороны, товар — это «внешний предмет», «вещь», «тело»; это совокупность механических, физических и химических свойств, форма, вес, цвет, вещество, из которого он состоит. С другой стороны, эта вещь (товар) выступает как предмет, вовлеченный в сферу общественного бытия, т. е. как общественный предмет, наделенный целым рядом специфически социальных характеристик: он является продуктом труда, чьей-то собственностью, предметом потребления, предметом обмена, может стать средством обмена или превратиться в капитал. И Маркс показывает, что именно в этом своем общественном качестве товар является носителем стоимости и потребительной стоимости.

Подобным же образом можно расчленить всякий предмет, обладающий ценностью, но способ этого расчленения каждый раз будет различным в зависимости от того рода ценности, который мы хотим выделить. И в каждом отдельном случае носителем ценности будет не естественный предмет, а предмет в своем общественном содержании. Например, акт воровства состоит не в пространственном перемещении предмета от одного человека к другому, а в незаконном присвоении собственности, т. е. для описания этого акта мы пользуемся исключительно понятиями, которые обозначают специфически общественные явления. И именно в силу этого общественного содержания поступок обладает положительным или отрицательным моральным достоинством.

Различие общественной и естественной сторон в предмете имеет важное значение для критики буржуазных концепций ценности, в которых ценность связывается непосредственно с естественными свойствами предмета.

Примером такого рода отнесения ценности к естественному субстрату является интуитивистская концепция моральной ценности. Этики-интуитивисты, хотя и отличают ценность от естественных свойств предмета, пытаются затем связать первую со вторым. Вполне понятно, что им так и не удастся объяснить, как же в естественном явлении возникает ценность; с их точки зрения, можно говорить лишь о том, что ценность необъяснимым образом «сопутствует» естественным свойствам. Но тогда, чтобы допустить возможность усмотрения ценности в объекте, в котором человек видит только естественные свойства, приходится признать существование какой-то совершенно особой познавательной способности — интуиции.

Таким образом, мы выделили в вещи или явлении определенную сторону, которую мы можем назвать «общественный пред-

мет». Но что это такое по своей природе? Если речь, скажем, идет о материальном предмете, то в нем уже не остается, как говорит Маркс, «ни грана вещества природы»; это уже не тело, обладающее химическими, биологическими характеристиками, а предмет культуры. Это кристалл, в котором как в фокусе, отражаются общественные отношения, это узловая точка социальных связей и зависимостей, предмет, выступающий в своих самых различных назначениях и определениях. Этот предмет движется в мире общественного бытия по совершенно иным законам, чем законы механики, физики, химических реакций и обмена веществ. Но как и предмет природы, он относительно устойчив, обособлен, способен вступать в самые различные отношения с другими предметами и сохранять при этом свое внутреннее единство, тождество самому себе. Только в этом смысле это предмет, а не в смысле составляющего его материально-вещественного субстрата. И только по отношению к этому общественному предмету можно говорить о ценности как его характеристике.

Здесь заключен вопрос, который выходит далеко за рамки проблемы ценности. Это вопрос о понимании природы общественного бытия вообще в философском плане. Вопрос этот касается того, можно ли и в каком смысле говорить о специфическом общественном бытии как об особой реальности, обладающей не только своими собственными законами, отличными от природных, но и как о специфической предметной действительности, воплощенной в особых, общественных предметах. Нас же сейчас интересует более узкий вопрос. Если вся общественная реальность есть сфера человеческого бытия, т. е. в ней нет ничего, кроме жизнедеятельности человека (субъекта деятельности, ее предметов и продуктов), то это означает следующее. Неправильно говорить о предмете как о чем-то внешнем бытию человека, а человека представлять только как субъекта, противостоящего миру объектов. Общественный предмет — это иная форма бытия самого человека; он создан трудом человека. Поэтому предмет выступает как сгусток общественных отношений и, следовательно, заключает внутри себя все определения, которые мы относим к этим отношениям. Исходя из этой посылки, мы и решаем вопрос, который вызывает наиболее резкие разногласия: можно ли говорить о ценности как о свойстве самого предмета, как о внутренне присущем ему атрибуте?

С нашей точки зрения, можно. Но повторяем, что речь идет об общественном предмете. Против такого решения вопроса иногда высказывается следующее возражение: ведь не предмет сам по себе обладает ценностью, а человек делает его объектом своей потребности в процессе своей практической деятельности. Мы имеем здесь дело не со свойством, а с общественным отношением.

Но все дело в том, что в этом возражении предмет рассматривается безотносительно к человеку, т. е. в сущности как природный, а человек — как субъект, противостоящий этому природному объекту. Если же мы возьмем предмет как общественный предмет, как частицу общественного бытия человека, хотя и внешнюю ему как субъекту, то в нем самом мы можем обнаружить все те определения, которые делают его ценностью. Предмет здесь уже не противостоит человеку как нечто отличное от его (человека) общественного бытия, а является частным выражением последнего. Здесь субъект и объект оба находятся в границах социального бытия человека.⁷

В плоскости самых различных общественных отношений предмет поворачивается к субъекту своими различными сторонами, способен выполнять различные роли и удовлетворять различные потребности. И эти отношения, в которых участвует предмет, не являются чем-то внешним его природе, накладываемым на него. В общественном предмете, собственно, ничего больше нет, кроме способности участвовать в жизни социального целого в плане различных отношений. В тот или иной момент данный предмет может не служить в качестве орудия производства, предмета потребления, не быть включенным в процесс обмена, не служить объектом эстетического наслаждения, словом, не выполнять никакой общественной роли. Но в нем, как в предмете культуры, «дремлет» эта способность выполнять то или иное общественное назначение; в нем кристаллизовалась определенная способность человека. Таким образом, говоря о ценности как о свойстве предмета, мы имеем в виду лишь то, что в предмете кристаллизовано общественное отношение.

Конечно, вопрос о том, является ли ценность свойством предмета, нельзя решать до тех пор, пока мы не исследуем тот общественный механизм, действие которого порождает феномены ценности. И в каждом случае, будет ли идти речь о материальных, моральных или эстетических ценностях, этот анализ встретится со специфическими проблемами.

Мы рассмотрели только одну сторону отношения между оценивающим субъектом и оцениваемым объектом, ценность как характеристику предмета. Не меньший интерес представляет вопрос

⁷ Вовсе не обязательно понимать под предметом то, что в естественном отношении представляет собой вещь или процесс, внешние человеку. Таким предметом является и сам человек как индивид, отличный от всех остальных, или даже как общественный класс, персонифицируемый как совокупный рабочий, совокупный капиталист. И если можно сказать, что вещная форма отношений является характерной для капиталистической формации, то и тогда, когда общественные отношения имеют непосредственно личностный характер, другой участник отношения выступает для меня как общественный предмет.

о понимании природы духовных ценностей, который мы не можем сколько-нибудь подробно раскрыть в статье сжатого объема. Ограничимся лишь одним общим замечанием. Проблема духовных ценностей отнюдь не совпадает по объему с проблемой мировоззрения, это лишь один из его аспектов. На наш взгляд, понятие «духовные ценности» вычленяет в явлениях общественного сознания лишь нормативно-оценочную сторону, которая относится к той готовой (выраженной в виде абстрактных императивов и оценок, предельно простых формул социальной ориентации людей) форме, в которой мировоззрения того или иного класса, идейная позиция какого-либо общественного движения и т. п. выступают по отношению к стихийно усваивающему ее индивиду, к человеку, который руководствуется официально или неофициально санкционированными идеалами, лозунгами, стереотипными понятиями, не будучи в состоянии проникнуть в их социальный смысл. Иными словами, если уж употреблять термин «духовные ценности» применительно к нашему коммунистическому мировоззрению, то лишь к той эмоционально-психологической форме, в которой оно иногда выступает в обыденном массовом сознании и популярной пропаганде. Но мы всегда должны иметь в виду, что эти ценности скрывают за собой подлинно научное отношение к действительности, основанное на теоретическом понимании сущности исторических законов.

ЦЕННОСТЬ И ЦЕННОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Употребление категории «ценность» представляется целесообразным лишь в том случае, если за нею будет закреплена определенная познавательная нагрузка, если она будет относиться к тем аспектам реальности, которые не охватываются остальными философскими категориями. Между тем это условие не всегда выполняется. Часто о ценности говорят как об эквиваленте понятий блага, нормы поведения, идеала, истины и т. п. Тогда теряется специфика проблемы ценности.

В последнее время категорию ценности широко используют советские и зарубежные философы-марксисты при исследовании явлений морали, искусства и общественной жизни. В советской литературе начало этому положил В. П. Тугаринов, который убедительно показал актуальность проблемы ценности в политике, этике, эстетике.¹ Однако не подлежит сомнению актуальность данной проблемы и в естественнонаучном плане, в плане укрепления связи диалектико-материалистической философии с современным естествознанием, прежде всего с теми его разделами, которые изучают механизм функционирования живых систем и природу их целесообразного поведения. Известно, что в биологии оперируют понятием ценности факторов внешней среды; а способность дифференцировать окружающие условия по критерию их вредности и полезности считается характерным признаком живого. С другой стороны, предпринимаемые кибернетикой попытки моделировать адаптивное поведение живых систем оказываются наиболее перспективными в том случае, если учитывается способность животного и человека производить систематическую оценку «выгодности» компонентов внешней среды и собственных действий.

Классификация событий, ситуаций и сообщений по их ценности становится одной из центральных проблем искусственного мыш-

¹ В. П. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры. М., 1960.

ления. Современная теория информации не учитывает фактор ценности сообщения. Это обстоятельство признается очень серьезным ограничением данной науки. Дальнейший ее прогресс, по мнению многих авторов, в частности Л. Бриллюэна, потребует введения элемента, выражающего ценность информации. Этому прогрессу должна способствовать философия. Не случайно Л. Бриллюэн пишет: «Когда мы дойдем до проблем ценности, то мы начнем уже вторгаться на территорию, принадлежащую философии».²

Таким образом, философское исследование природы ценности может оказать помощь в решении ряда важных проблем в конкретных науках. Справиться с этой задачей может только теория ценности, развитая на базе диалектического материализма.

Категория ценности раскрывает один из существенных моментов универсальной взаимозависимости явлений, а именно момент значимости одного явления для бытия другого. Прочие философские категории позволяют человеку ориентироваться в таких аспектах взаимодействия материальных систем и образований, как временная последовательность, пространственная рядоположность, причинно-следственная зависимость, связь существенная и несущественная, необходимая и случайная и т. д., но они не затрагивают непосредственным образом указанного момента значимости.

Субъектом ценностного отношения выступает та сторона, относительно бытия которой определяется ценность другой. Представляется необходимым различать субъект ценностного отношения и субъект познания ценности. Они не всегда совпадают. Так, если микробиолог выясняет ценность той или иной среды для существования данного вида бактерий, то субъектом ценностного отношения здесь будут бактерии, а субъектом познания ценности среды для бактерий — человек. Напротив, в том случае, когда человек изучает влияние климатических условий на жизнедеятельность своего организма, субъект ценностного отношения и субъект познания его совпадают. Под такое понимание субъекта подпадает любое явление, границы бытия которого можно определить.

Речь идет о бытии конечного образования в том смысле, что можно указать границу, отделяющую бытие данного явления от его небытия. Для достижения этой цели интересующее нас явление, вещь, организм и т. д. должны быть рассмотрены как системы. Система — это совокупность динамических элементов (частей или переменных), внутренние связи которых прочнее внеш-

² Л. Бриллюэн. Наука и теория информации, М., 1960, стр. 16.

них.³ Из всего множества переменных сравнительно легко выделить подмножество существенных переменных, по состоянию которых можно судить, есть данное явление или его уже нет. Внутренние связи в системе могут превосходить внешние лишь при условии, что существенные переменные не выходят за определенные пределы. В противном случае система распадается (переходит в небытие).

Трудности, с которыми связано рассмотрение явлений как систем, будут, очевидно, различными в зависимости от того, о каких явлениях идет речь — неорганической природы, живого мира или таких чрезвычайно сложных системах, как человек и общество. Бытие неорганических систем, в частности термодинамических, представляется возможным описать путем указания границы, за которую не должна выходить величина их энтропии. В случае явлений жизни, даже простейших ее форм, дело обстоит гораздо сложнее. Но и здесь принципиально приемлем этот метод описания бытия. Предельно упрощая, о существовании или смерти человека можно судить по состоянию всего лишь одной переменной — пульсации сердца. С другой стороны, снимая упрощения и вводя дополнительные переменные, можно дать более или менее исчерпывающее описание бытия человека не только как биологического, но и как социального существа. Можно даже выработать вполне приемлемый эталон существования представителя определенного класса, социальной группы или исторической эпохи.

Эти соображения указывают направление, в котором должна двигаться наша мысль, чтобы обнаружить феномен ценности. Действительно, если мы можем установить границу, отделяющую бытие данного явления от его небытия, то мы будем в состоянии проследить сдвиги относительно этой границы, которые происходят в нем под влиянием других явлений и систем. Направление и величина сдвига характеризуют момент значимости или ценности воздействия, причинившего этот сдвиг.

(Объект ценностного отношения) — это то, с чем субъект взаимодействует и что имеет для него ценность. Носителем ценности может выступать любое явление, коль скоро оно втянуто во взаимодействие с субъектом. Объект ценностного отношения не обязательно должен быть внешним по отношению к субъекту явлением. Вполне допустимо ставить вопрос о ценности какой-либо подсистемы, находящейся внутри самого субъекта, для бытия его как целого. В этом случае речь будет идти о ценности отдельного для общего, части для целого.

³ О понятии системы см.: Н. М. Амосов. Моделирование информации и программ в сложных системах. «Вопросы философии», 1963, № 12, стр. 26; У. Росс Эшби. Системы и информации. «Вопросы философии», 1964, № 8, стр. 82 и др.

Как видим, понятия «субъект» и «объект» используются здесь в несколько специфическом смысле. Под них могут быть подведены любые системы и явления. Возможно, следовало бы подыскать другие термины. Но суть дела не в этом. Главное состоит в том, чтобы отличить систему, бытие которой берется за критерий ценности, от той, ценность которой предстоит выяснить. Это чрезвычайно важно, так как в случае взаимодействия двух систем — допустим *В* и *С* — имеют место два ценностных момента: 1) ценность *С* для *В* и 2) ценность *В* для *С*. Эти ценности могут быть прямо противоположными. Введение понятий «субъект» и «объект» ценностного отношения устраняет неопределенность.

С другой стороны, предположенные понятия ценностного отношения помогают выработать такое понятие ценности, которое может использоваться во многих науках, в том числе естественных. Следует заметить, что в марксистской литературе имеются высказывания, будто человек есть единственный «непосредственный адресат» ценности.⁴ Такое понимание субъекта ценностного отношения резко сузило бы сферу применения понятия ценности и лишило бы методологической помощи многие из естественных наук, оперирующие этим понятием.

Действительно, человеческое познание в конечном счете призвано выяснить, что в мире обладает ценностью для человека и каким образом мы можем использовать то или иное явление в своих интересах. Но для того чтобы определить ценность какого-либо явления для себя, человек зачастую должен установить его ценность для другого явления. Так, изучая ценность различных видов растительности для культивируемых травоядных животных, человек выясняет окольным путем их ценность для собственного существования и жизнедеятельности. В данном случае ценностное отношение представляет собой цепь, состоящую из двух звеньев: первое, где растительность — объект, а домашнее животное — субъект; второе, где культивируемое травоядное животное — объект, а человек — субъект. Подобные цепи могут состоять из множества звеньев, и только какая-то часть их непосредственно связана с центром ценностных отношений — человеком.

Поскольку философский анализ ценности исходит из человека как конечного субъекта ценностных отношений, важно отметить, что он может быть представлен конкретно-историческим индивидуумом, определенной социальной группой (как-то: семьей, производственным коллективом, сословием, классом, народом и т. д.),

⁴ И. Паси. Проблемата за ценностите. «Ново време», 1963, № 2, стр. 25.

человечеством в целом.⁵ Переход от отдельного, т. е. индивидуального человека, ко всеобщему, т. е. обществу в целом, опосредован множеством звеньев. Любая социальная общность может выступать как самостоятельный субъект ценностного отношения, нетождественный отдельным ее членам. Признание данного факта ни в коем случае не означает релятивизации критериев ценности, ибо оно предполагает признание соподчиненности различных субъектов ценностных отношений. Так, бытие класса является более высоким критерием ценности, чем бытие одной из групп, в него входящих, а тем более, чем бытие отдельного представителя данного класса. Но, с другой стороны, бытие класса не отрицает наличия такого критерия ценности, как бытие отдельных членов его и т. д. Диалектику единичного и всеобщего в субъекте необходимо учитывать и при решении вопроса о природе ценности. Дело в том, что одно и то же явление имеет разную ценность для разных субъектов. Более того, в современном капиталистическом обществе, например, монополистическая форма частной собственности на орудия и средства производства для одних является благом, для других — злом. Техника как усилитель физических (или умственных) способностей человека является ценностью, но техника как стимулятор процесса вытеснения из производства рабочей силы и роста безработицы теряет это качество.

Последние примеры подводят нас и к мысли о том, что реальные ценностные отношения субъекта и объекта сложны и противоречивы. Окружающая человека действительность одновременно является как условием и предпосылкой его жизнедеятельности, так и вместилищем сил, выступающих причиной его гибели.

Поскольку ценность детерминирована обеими сторонами ценностного отношения, постольку ее величина и характер одновременно зависят и от определений субъекта (субъективный фактор ценности) и от свойств объекта — носителя ценности (объективный фактор ценности). В этом смысле можно сказать: ценность есть функция двух переменных.

Субъективный фактор ценности не следует при этом отождествлять с сознанием; субъектом ценностного отношения является не сознание, не мышление, а (в конечном счете) человек как материальное и практически действующее существо. Поэтому, когда ставится вопрос о субъективном факторе ценности, задача сводится к тому, чтобы в самом человеке отыскать характеристики его как практически действующего общественного существа. Таковыми являются потребности во всем их многообразии. Человеческое бытие настолько сложное явление, что в каждом конкретном взаимодейст-

⁵ Необходимость диалектического понимания человека как субъекта ценностного отношения уже отмечалась в работах В. П. Тугаринова, а также И. Паси (Проблемата за ценностите, стр. 23).

вии с объектом принимает участие лишь одна его сторона. Поэтому для выяснения ценности конкретного явления недостаточно установить субъект отношения, а необходимо в самом субъекте отыскать ту часть, «подсистему», частную потребность, через которую субъект взаимодействует с данным объектом. В зависимости от вида потребности субъекта можно говорить о материальной, производственной, социально-политической и т. д. ценности объекта.

С другой стороны, явления окружающего мира вовлекаются в сферу жизнедеятельности субъекта тоже лишь частично, одной своей стороной. Каждая вещь, указывал К. Маркс, «есть совокупность многих свойств и поэтому может быть полезна различными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно, и многообразные способы потребления вещей, есть дело исторического развития».⁶ С целью отделить те свойства и стороны явлений, которые втянуты в сферу жизнедеятельности субъекта, а тем самым принимают участие в определении ценности (объективный фактор ценности), от свойств и характеристик, которые остаются вне отношения к субъекту, целесообразно использовать понятия «сущего для нас» и «сущего в себе».⁷ Кстати, В. И. Ленин в «Философских тетрадах» обратил внимание на «крайнюю правильность и меткость»⁸ подобных терминов. Конечно, такое членение сущего является весьма условным. Познанные предметы и явления представляют единство «сущего в себе» и «сущего для нас», а те явления, которые остаются пока только «сущими в себе», лежат вне поля досягаемости человеческой практики и познания.

Тезис о двойной зависимости ценности делает понятным, почему ценностью нельзя отождествлять с ценностным объектом, предметом, явлением, событием, поступком и т. д., выступающим в качестве носителя ценности. Ценность не является естественным свойством предметов, как они непосредственно даны в природе, хотя она неразрывно связана со своим носителем и немыслима без него. Поэтому было бы несправедливым применять к ней понятие объективности, что иногда наблюдается в литературе. С другой стороны, ценность не может быть названа субъективной — даже в том случае, когда под субъективностью ценности мыслится ее зависимость от материальных определений субъекта (а не его сознания). Категория ценности отражает единство субъекта и объекта, которые составляют абсолютную предпосылку ценностного отношения и ценности как его момента. Несостоятельна субъективно-идеалистическая точка зрения на ценность, согласно

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23, стр. 43—44.

⁷ См. также: И. Паси. Оценъчни съждения. «Философска мисъл» 1962, № 5, стр. 138.

⁸ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 185.

которой она объявляется всецело зависимой от субъекта, редуцируемого зачастую к сознанию. «Неоспорим тот факт, — пишет, например, американский философ Винн, — что ценности больше чем субъективны».⁹ Можно было бы привести большое количество высказываний субъективных идеалистов, в которых они критикуют «приписывание объективного свойства ценности существующему или возможно существующему объекту»,¹⁰ утверждают, что ценности — «это факты чувства, желания, удовлетворения, решения, и для них нет места в мире, вне центров опыта»;¹¹ что «личная свобода является единственной основой ценности»¹² и т. д. и т. п. Если отвлечься от множества нюансов, существующих во взглядах на ценность в отдельных школах субъективного идеализма, общий тезис их будет таков: ценность — это то, что за таковую принимается.

Выше было сказано: ценность — это момент единства субъекта и объекта. Ни бытие предметов с их имманентными свойствами (объективная предпосылка ценности), ни наличие человека с потребностями (субъективная предпосылка ценности) взятые сами по себе ценности не дают. Лишь в акте практического взаимодействия субъекта, обладающего потребностью, и объекта, наделенного имманентными свойствами, последний приобретает ценность для первого. Именно практика ставит предметы и явления внешнего мира в реальное ценностное отношение к человеку. Вне практического взаимодействия предметы окружающего мира остаются пассивными, внешними ценностному отношению, исчезает реальная связь субъекта и объекта. Стало быть, только практика сообщает актуальность тому отношению человека с миром, в котором ценность выступает как универсальный момент взаимодействия.

В этой связи могут различаться ценности актуальные и потенциальные. Явления и процессы, втянутые в орбиту практической деятельности субъекта, обладают актуальной ценностью, а те, взаимодействие с которыми только возможно, — потенциальной. Реально неценное сегодня может стать реальной ценностью в последующей практической деятельности субъекта.

Рассматривая ценность как момент практического взаимодействия человека и мира, необходимо выяснить вопрос о влиянии типа взаимодействия на характеристику самой ценности. Под типом взаимодействия в данном случае понимается наличие или отсутствие опосредующих звеньев. В зависимости от сложности

⁹ R. B. Winn. American philosophy. New York, 1955, p. 22.

¹⁰ C. J. Lewis. An analysis of knowledge and valuation. La Salla, 1946, p. 375.

¹¹ D. H. Parker. The philosophy of value. Univ. of Michigan Press, 1957, p. 210.

¹² J. P. Sartre. L'Être et le néant. Paris, 1950, p. 76.

цепи опосредований, которой связывается конкретно-исторический субъект с явлениями мира, ценность последних может быть непосредственной или опосредованной. К числу объектов, имеющих непосредственную ценность, относятся предметы потребления в собственном смысле этого слова (эта ценность реализуется через акт самого потребления). Напротив, косвенную ценность будут иметь объекты, которые являются фактором в образовании или разрушении носителей непосредственных ценностей. Данное подразделение весьма относительно, ибо чрезвычайно трудно отыскать однозначные критерии непосредственности и опосредованности. Взаимодействие, которое при одном подходе может считаться непосредственным, при рассмотрении под иным углом зрения будет классифицироваться как опосредованное. В силу этого подразделение ценностей на непосредственные и опосредованные поначалу кажется схоластичным и малоинтересным. Но в действительности оно заслуживает серьезного внимания, так как позволяет осмыслить один из существенных аспектов преобразовательной деятельности человека. В «Святом семействе» К. Маркс писал: «Самое материю человек не создал. Даже те или иные производительные способности материи создаются человеком только при условии предварительного существования самой материи».¹³ Речь идет о смысле созидания, о природе того нового, что человек привносит в мир своей практической деятельностью. Применительно к интересующей нас проблеме вопрос можно поставить так: какой смысл имеет выражение «человек создает новые ценности»? Ведь мы часто говорим, что в ходе социально-исторического прогресса зло превращается во благо. Но что это значит? Возьмем, к примеру, такое общеизвестное вещество, как серная кислота (тот факт, что она является продуктом деятельности человека, в данном случае не имеет значения). Непосредственное взаимодействие с этим веществом имеет для человека крайне неблагоприятные последствия. Что же означает превращение этого зла во благо? Создание такой серной кислоты, которая не вызывает губельных ожогов? Очевидно, нет. Человек отыскал способ таким образом взаимодействовать с этим веществом, что оно становится носителем ценности. Для этого он избрал цепи опосредований, будучи включенной в которые серная кислота становится фактором благоприятным в прямом смысле этого слова. Одна из таких цепей, изображенная схематически, выглядит так: серная кислота → минеральные удобрения → плодородная почва → злаки → человек. Этот пример при всей своей примитивности показывает, что, во-первых, непосредственная и опосредованная ценности одного и того же явления могут быть совершенно различными и, во-вторых, создавать новые

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 2, стр. 51.

ценности, преобразовывать зло во благо — значит отыскивать такие цепи опосредованных отношений, которые позволяют выявить ценность того или иного явления. Таким же образом происходит и превращение блага во зло. Примером может служить общеизвестное явление: уничтожение продовольственных запасов отступающим войском. Очевидно, продовольствие представляет благо для данного субъекта. Но оно благо лишь непосредственно. А будучи «опосредовано» врагом, это продовольствие становится злом, фактором неблагоприятным для существования нашего субъекта. Поэтому его следует уничтожить, чтобы не допустить образования цепи отношений. Подобных примеров можно отыскать множество в самых разнообразных областях жизни человеческого общества. Они свидетельствуют о том, что создание новых ценностей сводится к отысканию соответствующих опосредствующих звеньев и цепей.

В заключение обратим внимание еще на следующее обстоятельство. Защищаемое здесь понимание ценности накладывает определенное ограничение на употребление этого понятия. Последовательно придерживаясь его, мы не можем, не впадая в логическое противоречие с самим собой, говорить о ценности чего-либо самого по себе безотносительно к чему-то другому. Закрепить за категорией ценности строго определенную познавательную нагрузку означает вычленить и подвергнуть самостоятельному анализу один из множества аспектов во взаимоотношении человека с миром и другими людьми, отдифференцировать ценностные свойства сущего, которыми оно обладает только в рамках отношения к субъекту, от его свойств и характеристик, которыми оно обладает и вне такого отношения.

НАУКА И ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ

Вопрос о месте и роли науки в жизни человечества стал одним из центральных вопросов современности. Закономерным следствием этого является вовлечение науки в орбиту аксиологического анализа. Наука все чаще становится объектом пристального рассмотрения в работах, посвященных общим проблемам аксиологии. В свою очередь изучение науки как специфического общественного явления необходимо затрагивает ее ценностный аспект.¹

Однако в буржуазной философии и социологии оценка науки эволюционирует таким образом, что оказывается в обратном отношении к реальному развитию науки.

В XVII—XVIII вв., когда экспериментальная наука делала лишь свои первые шаги, ее восторженно приветствовали мыслители, взгляды которых определяли духовный климат того времени. Видя в науке путь к превращению природы в «царство человека», они связывали с наукой и свои надежды на осуществление разумного общественного строя.

С тех пор отчетливо выкристаллизовались существенные тенденции развития науки. Несмотря на неполноту и приблизительность фактических данных, обнаружилось, что все основные показатели научного прогресса — число научных работников, объем ассигнований на научно-исследовательские работы, количество научных публикаций, научных совещаний, принципиально важных научных открытий — возрастают по экспоненте.² Вместе с тем

¹ Показательно, что в повестку дня XI Международного конгресса истории науки, состоявшегося в Польше в 1965 г., был включен доклад «Социальные ценности и наука». См.: XI Congress International d'histoire des sciences. Sommaires, Section №№ 1—3. Varsovie—Cracovie, août 24—29, 1965.

² На протяжении последних 300 лет общий объем работы и достижений в науке удваивается в среднем каждые 10—15 лет. См.: P. Auger. *Tendances actuelles de la recherche scientifique*. Paris, 1961; D. J. de Solla Price. 1) *Science since Babylon*. New Haven, Yale University Press, 1961; 2) *Little science, big science*. Columbia University Press, 1963.

наука вышла далеко за пределы кабинетов теоретиков, исследовательских бюро, лабораторий и институтов. Все более активно воздействуя на остальные стороны общественной жизни, она пронизывает теперь собой производство, культуру, быт.

Отношение же буржуазных идеологов к науке радикально изменилось. Тон их выступлений приобрел пессимистическую окраску, энтузиазм уступил место разочарованию. Все громче звучат голоса, говорящие о «кризисе научного разума» и даже о «демонии» науки. Своеобразным теоретическим выражением этой переоценки ценности науки и является аксиологическое направление в современной буржуазной философии и социологии. Дитя своего класса и своего века, буржуазная аксиология с момента рождения обременена стремлением «превзойти» точку зрения науки.



На первый взгляд спектр аксиологических концепций науки является чрезвычайно пестрым. Это обусловлено прежде всего неопределенностью, расплывчатостью основного понятия аксиологии «ценность». Расширение с годами его объема сопровождается растущим многообразием его трактовки различными философскими течениями. Составитель недавно изданной в США антологии «Философия общественных наук» М. Натансон напоминает, что еще в начале века М. Вебер характеризовал термин «ценность» как «незадачливое дитя нищеты нашей науки» и порицал хаос, порожденный его двусмысленным употреблением. «Сегодня, почти шестьдесят лет спустя, — с полным основанием продолжает М. Натансон, — ситуация в лучшем случае остается все еще запутанной: термин „ценность“ используется учеными и философами во множестве различных смыслов, и споры вокруг проблемы ценности далеки от завершения».³

Сказывается в данном случае и отсутствие единства в понимании науки, что также вызвано раздробленностью современной буржуазной философии и социологии на ряд течений, противостоящих друг другу в рамках идеалистического миропонимания. Тем не менее имеются некоторые общие черты в подходе буржуазных аксиологов к науке.

Коренья еще в провозглашенном Кантом противопоставлении теоретического и практического разума, этот подход более непо-

³ Philosophy of the social sciences. A Reader. Ed. by M. Natanson. New York, 1963, p. 351.

средственно дал знать о себе в концепциях баденской школы неокантианства. Именно ее представители — Р. Виндельбанд, Г. Риккерт, — вырывая пропасть между естествознанием и наукой об обществе («культуроведением»), настойчиво пропагандировали «дополнение» науки ценностной точкой зрения.

Если, по их мнению, естествознание вскрывает общие законы природы и ищет за чувственным миром абстрактную сущность вещей, лишенную красок и запахов, то в познании общества дело обстоит принципиально иным образом. В обществе действуют индивиды, одаренные сознанием, волей, имеющие различные интересы и преследующие каждый свою собственную цель. Поэтому здесь нет места естественноприродной повторяемости, здесь все — неповторимо индивидуально, и задача общественной науки может заключаться лишь в наглядном описании конкретных единичных событий, в воссоздании истории того, что однажды было. Научное мышление в первом случае выступает как номотетическое, его цель — общее аподиктическое суждение; во втором — как идеографическое, имеющее целью суждение единичное, ассерторическое.

Отсюда следует, что научная мысль якобы не в состоянии уловить какую-либо закономерность общественной жизни, предвосхитить ход общественных событий и вскрыть устойчивые мотивы человеческих поступков. Бессильная и безмолвная, она останавливается у порога вопросов о назначении человека, о смысле человеческой жизни. Эти вопросы могут быть решены только в свете некоторых непреходящих человеческих ценностей — этических, эстетических и других, уяснение которых возможно также лишь на путях индивидуализации. По словам В. Виндельбанда, «всякий человеческий интерес и всякая оценка, все, имеющее значение для человека, относится к единичному и однократному. Вспомним, как быстро притупляется наше чувство, когда предмет его умножается или когда обнаруживается, что есть тысяча однородных с ним предметов... На единичности, на несравнимости предмета покоятся все наши чувства ценности».⁴ Система ценностей, всецело связанных с внутренним духовным миром человека, имеющих нормативно-телеологический характер и неуловимых для науки, объявляется определяющей по отношению к общественной жизни.

В результате двухчленная схема — естествознание и обществознание — требует третьего звена — философии как аксиологии, учения о ценностях. Дихотомия переходит в трихотомию, человеческие знания все больше дробятся на противостоящие друг другу замкнутые области. Внешне этот процесс напоминает ре-

⁴ В. Виндельбанд. Прелюдии. СПб., 1904, стр. 328.

альную дифференциацию научного знания. В действительности же он означает сужение области науки — ее теснит аксиология, восполняющая ее якобы принципиальную слабость.

Для современного этапа развития буржуазной философии характерно дальнейшее преувеличение роли ценностной точки зрения, абсолютизация ценностного подхода ко всем явлениям общественной жизни, объявление его безусловным исходным моментом социального исследования. Печатью такой абсолютизации отмечены, в частности, доклады Р. Гартмана, Х. Кюриеля, Ф. Ринтелена и ряда других участников XIII Международного философского конгресса, состоявшегося в Мексике в 1963 г.⁵

Возвышение аксиологии над наукой частично заслонено тем обстоятельством, что формально ценностный и научный аспекты рассматриваются в большинстве случаев не как исключающие друг друга, а как расположенные в различных плоскостях и в известном смысле дополняющие друг друга.

Э. Кассирер приводит в этой связи следующую аналогию: «Идол, которому поклоняются в святилище, может быть описан согласно чисто научным принципам и представлен согласно понятиям и категориям науки. Таким путем он будет „кусочком природы“, подчиненным, как и всякий другой, физико-химическим законам. Однако мы знаем, что с помощью всех этих определений мы не проникаем в полное его значение. Оно не исчерпывается простым перечислением научных данных. Оно требует других, принципиально отличных критериев. Неважно, со сколь многих точек зрения мы можем наблюдать и анализировать мрамор как научный объект, — результат никогда не скажет нам чего-нибудь о его форме и красоте этой формы или о его религиозном значении как предмета религиозного поклонения».⁶ Точно так же, полагает Кассирер, в рамках научного познания неуловимы все остальные ценностные характеристики — их рассмотрение должно основываться на «автономной упорядоченной структуре воли». Не менее определенно в этом плане высказывается Р. Гартман: «Самолет, который несет атомную бомбу к городу, есть объект естествознания или, другими словами, факт, когда он изучается в свете науки о навигации, физики, механики, аэродинамики и т. д. Но он становится объектом аксиологии, или ценностью, когда он проверяется в свете этой науки. Так, замечание, сделанное вторым пилотом „Энола Гей“ — самолета, который сбросил атомную бомбу над Хиросимой, — в бор-

⁵ Человек и эпоха. М., 1964.

⁶ E. Cassirer. Implications of physics for ethics. In: The structure of scientific thought. Ed. by H. Madden. Boston, 1960, pp. 338—339.

товом журнале самолета: „Боже, что мы сделали!“ — является объектом не естествознания, но аксиологии».⁷

Основываясь на том факте, что ценностные характеристики выражают особый аспект действительности, не вскрываемый естествознанием, значительная часть буржуазных аксиологов делает вывод о принципиальной несовместимости науки и сферы ценностей. В результате они дают отрицательный ответ на оба вопроса, вокруг которых по сути дела концентрируется исследование взаимоотношения науки и ценностей: возможно ли научное познание и обоснование человеческих ценностей? Включает ли наука в себя ценностные моменты?

Основной стержень ценностных характеристик, свойств и отношений усматривается в конечном итоге в иррационалистически интерпретированной внутренней природе человека. Чрезвычайно характерно в этом отношении утверждение Дж. Сантаяны: «Ценности возникают из непосредственной и неизбежной реакции жизненного импульса и из иррациональной стороны нашей природы».⁸ Различные течения в понимании ценностей (признание некоего надиндивидуального мира ценностей или слияние ценностей с индивидуальным волеизъявлением) не выходят за рамки расхождений между объективным и субъективным идеализмом.

Что же касается науки, то она часто рассматривается как явление аксиологически нейтральное, внеценностное. Такое понимание науки объединяет столь отличающихся друг от друга теоретиков, как М. Вебер и А. Айер, Р. Перри и К. Ясперс. Разграничивая полезность в узкоутилитарном смысле и ценность, Ясперс, например, не отрицает практической пользы науки, но одновременно провозглашает, что научное знание, как таковое, «не представляет собой никакой действительной ценности».⁹ Об этом, по его мнению, свидетельствует и тот факт, что великие ученые-открыватели, теоретики-исследователи, как правило, не были изобретателями-практиками. Аналогичный взгляд высказывает и Перри, полагающий, что «как чистая наука, так и общая технология полезны, но безразличны к целям, которым они служат».¹⁰ Бесстрастно повествуя лишь о том, что реально существует в окружающем человека мире, а не о том, что представляется человеку желательным, «добру и злу внимая равнодушно», наука, с этой

⁷ R. S. Hartman. Value theory as a formal system. «Kant-Studien», Bd. 50, H. 3, 1958/59. S. 290.

⁸ Дж. Сантаяна. Три рода красоты. В кн.: Современная кн эстетике. Антология. М., 1957, стр. 242.

⁹ K. Jaspers und K. Rossmann. Die Idee der Universität. Berlin—Cöttingen—Heidelberg, 1961, S. 45.

¹⁰ R. B. Perry. Realms of value. Harward University Press, 1954, p. 315.

точки зрения, способна приобщаться к миру ценностей только косвенно и выступает в лучшем случае как «инструментальная ценность». Поэтому там, где человек исходит из науки, он отрешается от ценностных соображений, от внутренних импульсов, от эмоций и стремлений к свободе. Напротив, ценностные принципы требуют преодолеть научную точку зрения и рассматривать действительность сквозь призму субъективных, прагматических требований.

С наибольшей четкостью несовместимость сферы науки и сферы ценностей формулируется неопозитивизмом. Выдвинутая первоначально применительно лишь к этическим ценностям, неопозитивистская концепция в дальнейшем оказалась фактически распространенной и на остальные виды ценностей. Вместе с тем методология неопозитивизма при рассмотрении ценностных объектов была в значительной степени усвоена и другими философскими течениями. Суть дела (независимо от видоизменявшихся со временем и подчас смягчавшихся формулировок) заключается в том, что проблема взаимоотношения науки и ценности интерпретируется как чисто формальная проблема несовместимости дескриптивных (описательных) предложений науки и прескриптивных (предписательных) ценностных предложений (воплощением чего являются слова «есть» и «должно»). Первые констатируют факты и являются верифицируемыми, т. е. в принципе допускают сопоставление с эмпирическими данными. Вторые же выражают субъективное отношение человека к чему-либо, формулируют некоторые пожелания или приказы, являются неверифицируемыми, не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты и, не являясь ни истинными, ни ложными, в научном плане лишены смысла.¹¹ Высказывания типа «убийство есть зло», «помощь ближнему есть добро» и т. д. — все это завуалированные императивы, предписания определенной линии поведения: «не убивай!» или «помогай ближнему своему!». Используемые в них предикаты, выражающие понятия блага, добра, красоты и т. д., являются, строго говоря, псевдопредикатами, не более как «эмотивными знаками». Совпадение логической формы тех и других предложений принципиально ничего не меняет.

Один из видных американских аксиологов Д. Паркер отмечает в связи с этим, что может возникнуть вопрос: почему ценности изучаются путем анализа соответствующих предложений, а не непосредственно? Разумеется, можно исследовать, например, розу посредством рассмотрения высказываний ботаников и поэтов, «но в конце концов кто-то должен покинуть библиотеку и

направиться в сад».¹² В том-то, однако, и заключается своеобразие человеческих ценностей, утверждает Паркер, что они могут быть познаны только с помощью словесных выражений, ибо любая ценность всегда есть ценность для кого-то, и ценностное высказывание дает информацию именно о внутреннем состоянии данного субъекта. В результате субъективистское понимание ценностей связывается со своеобразным вариантом конвенционализма и приводит к полному аксиологическому релятивизму.

Взаимоисключение научной и ценностной сфер вызывает возражения со стороны другой — также весьма неоднородной — группы буржуазных теоретиков. Одной из центральных ее фигур был Дж. Дьюи, провозгласивший, что «проблема восстановления единства и сотрудничества между убеждениями человека о мире, в котором он живет, и его убеждениями о ценностях и целях, которые должны направлять его поведение, является наиболее глубокой проблемой современной жизни».¹³ Апеллируя к могуществу науки, способной решать любые задачи, в том числе и задачи ценностного характера, он настаивал на том, что ценности должны изучаться как природные факты, а факты подлежат оценке.

Однако сама наука истолковывается Дьюи лишь как явление инструментально-прагматического порядка, как своего рода технология достижения «успеха», безотносительно к ее объективному содержанию. В то же время отрицается какая бы то ни было специфика ценностных представлений, нормы общественного поведения растворяются в естествознании и объявляются не более, чем разновидностью технологии, «технологией технологий». Практически такое отождествление науки и ценностей приводит к «освождению» естествознания и технических наук от соображений гуманистического характера.

Несколько иную позицию занимает ряд аксиологов, которые полагают, что единство научных и ценностных воззрений не перечеркивает их специфики и что, следовательно, наука не должна игнорировать моральные соображения, человеческие ценности, требования гуманизма. Один из них, М. Рейдер, полемизируя с Дьюи, не без основания замечает, что это особенно важно иметь в виду «в наш век атомного распада, когда бомбы угрожают разнести вдребезги всех нас, даже технологов и все их труды».¹⁴

¹² D. H. Parker. The philosophy of value. Univ. of Michigan Press, 1957, p. 60.

¹³ J. Dewey. The quest for certainty. New York, 1960, p. 255.

¹⁴ M. Rader. Comment on Dewey's ethical views. In: The structure of scientific thought. Ed. by H. Madden. Boston, 1960, p. 362.

Основным аргументом в данном случае является ссылка на то обстоятельство, что в поведении людей всегда сливаются рациональное и эмоционально-иррациональное начала, поскольку люди вынуждены подчиняться внешним природным и общественным условиям, но вместе с тем стремятся преодолеть внешнюю детерминацию, добиваясь свободы, под которой подразумевается независимость от внешних факторов и действие лишь внутренних ценностных импульсов.

Так обстоит дело и в области научной деятельности. Касаясь ее особенностей, другой американский философ Р. Раднер упоминает, что, по мнению многих ученых, «наша персональная идиосинкразия» не должна влиять на нашу научную работу — ценностные суждения не должны влиять на труд подлинного ученого. Однако, полагает Раднер, такие требования лишены смысла и неосуществимы, ибо каждый раз, когда ученый принимает или отвергает ту или иную научную гипотезу, он уже выносит внешне-научное, не обоснованное рациональными доводами, ценностное суждение. Поэтому надо открыто признать необходимость исходить в самой науке из немотивированных рационально ценностных решений. Следовательно, «наивное представление об ученом как человеку хладнокровном, бесстрастном, безликом и пассивном, созерцающем совершенное изображение мира сквозь идеально отшлифованные стекла своих очков в стальной оправе, теперь уже неадекватно, если было когда-нибудь адекватно».¹⁵

То, что ученый — всегда живой человек, наделенный не только способностью мышления, но и чувствами, страстями, волей, а также выражающий интересы определенных социальных групп, не подлежит сомнению. Однако эти черты отнюдь не обязательно противоречат научной трезвости и объективности. Напротив, личная и социальная позиции мыслителя могут служить необходимым условием такой объективности. В представлении же Раднера, они при всех обстоятельствах исключают друг друга.

Таким образом, попытки совместить в одной плоскости научный и ценностный подходы к действительности фактически не только не выходят за рамки признания их сосуществования, но реально осуществляются ценой отрицания объективности содержания науки. По справедливому замечанию известного социолога Ф. Знанецкого, «некоторые философы-аксиологи и некоторые естествоиспытатели пытаются преодолеть грань между сферой природы (как исключительно областью объективного научного метода) и сферой культуры (как исключительно областью оценочного философского метода) путем утверждения абсолют-

¹⁵ R. R u n d n e r. Value judgments in scientific validation. In: The structure of scientific thought. Ed. by H. Madden. Boston, 1960, p. 365.

ного превосходства их собственного метода в обеих сферах». В таких случаях философы «рассматривают само естествознание как человеческую ценность и отрицают существование научной объективности». ¹⁶ Обратной стороной усилий стереть грань между кажущейся холодной, безразличной по отношению к человеку наукой и согретой теплом человеческого переживания ценностью оказывается растворение науки в идеалистически понимаемых ценностях, подчинение рационального начала иррациональному, иррационализация науки.

Не меняют сути дела и многочисленные попытки подняться выше противопоставления науки и ценностей на путях формального анализа научных и ценностных суждений, поиски формального перехода от одних к другим. ¹⁷



Полемика между сторонниками различных воззрений на взаимоотношение сферы науки и сферы ценностей, подтверждая, что от взаимного спора представителей идеализма выигрывает материализм, ни в малейшей мере не отменяет, а, напротив, усиливает необходимость диалектико-материалистического исследования проблемы. Надо учитывать, что трактовка науки в буржуазной аксиологии не является простым заблуждением или произвольным измышлением, но порождена некоторыми реальными особенностями исторического развития науки и общества в целом, а также трудностями, на которые наталкивается познающая человеческая мысль. Только вскрыв почву, питающую эту трактовку, можно уяснить существо вопросов, правомерно поставленных, но неправильно решенных буржуазными философами и социологами, и проложить дорогу к позитивному, последовательно научному решению проблем, выдвигаемых жизнью.

В какую бы мистифицированную оболочку ни облакался вопрос о взаимоотношении науки и ценности, за его постановкой скрывается социологический аспект науки. Точнее говоря, действительный смысл и рациональное содержание этого вопроса состоят в выяснении социальной функции науки, в теоретическом осознании взаимоотношения между человеком и наукой как совокупным историческим продуктом коллективных усилий людей. Ибо при всех условиях ценностное отношение есть определенное

¹⁶ F. Znaniecki. Cultural sciences, their origin and development. Urbana, 1963, p. 174.

¹⁷ См., например: F. S. C. Northrop. The relation between the natural and normative sciences. In: Philosophy of science. The Delaware seminar, vol. I, New York, 1963.

отношение индивидуального или коллективного субъекта к плодам его деятельности, к различным моментам общественной жизни — отношение по линии ориентировки субъекта в окружающей его действительности, так или иначе осознаваемое в акте оценки.

Что же такое наука, рассматриваемая в этом плане?

Непосредственно наука выступает как система объективно истинных знаний, которые могут применяться к решению тех или иных практических задач, играя, следовательно, инструментальную роль. Но еще К. Маркс показал, что наука есть явление неизмеримо более значительное, чем просто форма сознания. Она представляет собой одну из «сущностных сил» человека, выражение сущности общественного человека, в котором неразрывно слиты мысль и действие. Содержащаяся в науке теоретически разработанная информация не только исходит из практики и дает теоретическое обоснование целесообразного практического преобразования мира, но, начиная с определенной ступени развития общества, является необходимым моментом практической деятельности, необходимым орудием человеческой ориентировки в мире, необходимым звеном жизни общества как саморазвивающейся и саморегулирующейся системы. Науку поэтому следует рассматривать не «между прочим», как «фактор просвещения, полезности отдельных великих открытий»,¹⁸ не как только теоретическое, но и как практическое богатство общества.

Это богатство обнаружило себя прежде всего в виде экспериментального естествознания, ставшего неотъемлемой стороной производства, его главной теоретической основой, перерастающего в непосредственную производительную силу. Как сторона производительных сил, наука революционизирует всю общественную жизнь, что приводит в свою очередь к расширению сферы действия самой науки. Вслед за естествознанием складываются и более высокие этажи здания науки. Наука обращается и к обществу, к человеку, становится средством понимания и преобразования не только природы, но и общественных отношений людей. Раскрывая закономерности исторического развития, коренные интересы людей, их объективно необходимые цели, она одновременно освещает пути и средства достижения этих целей, методы оптимального решения задач, диктуемых всем многообразием видов человеческой деятельности. Благодаря науке эта деятельность осуществляется наиболее целесообразным образом, единственно достойным человека, приобретая все более свободный характер. Именно через науку и только через нее пролегает путь к достижению свободы.

¹⁸ К. Маркс Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, стр. 595.

Вот почему К. Маркс, исследуя специфику научного труда, отмечает, что это есть «напряжение человека не как определенным образом дрессированной силы природы, а как субъекта, который в процессе производства выступает не в чисто природной, естественно выросшей форме, а в качестве деятельности, управляющей всеми силами природы.¹⁹

Подлинная ценность науки и заключается в том, что наука есть высшее, специфически человеческое средство ориентации, неотделимое от сущности человека. Развитие науки означает прогресс свойственной лишь человеку способности научного познания, прогресс человеческого в человеке.

К тому же наука может быть источником самого высокого интеллектуального, эстетического и этического наслаждений. Недаром К. Маркс, характеризуя научный труд как «дьявольски серьезное дело, интенсивнейшее напряжение», называл тех, кто может посвятить свою жизнь науке, счастливыми. По свидетельству многих других ученых, научное творчество наполняет жизнь интересом, радостью, счастьем, доставляет самое высокое чувство удовлетворения, какое только может испытать человек.²⁰

Подчеркивая всестороннюю и все более возрастающую ценность науки, без которой в современных условиях невозможен общественный прогресс, В. И. Ленин характеризует знание, науку как «великую гордость человечества»,²¹ «высшее человеческое достоинство».²²

Ценность науки в целом по отношению к обществу сочетается с наличием ценностных моментов внутри самой науки. Следует отметить, в частности, что одни отрасли науки обладают методологической ценностью по отношению к другим. Каждое научное открытие обладает определенной эвристической ценностью. Существенно важно и то обстоятельство, что каждое научное положение означает сопоставление и оценку истины и заблуждения, различных ступеней и сторон познания. Наконец, в научных суждениях находит свое выражение тот факт, что каждая развитая область научного знания раскрывает не только законы объективной действительности, но также принципы и пути теоретической и практической деятельности людей.

Любое научное суждение, воспроизводя, казалось бы бесстрастно, ту или иную сторону действительности, на деле всегда,

¹⁹ К. Маркс. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1953, S. 505.

²⁰ Рукописные материалы И. П. Павлова в архиве АН СССР. М., 1949, стр. 118; А. Китайгородский. Физика — моя профессия. М., 1965; В. Энгельгард. Движущие силы научного творчества. «Наука и жизнь», 1965, № 3.

²¹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 35, стр. 241.

²² Там же, т. 36, стр. 452.

хотя и не обязательно явно (здесь обнаруживается специфика естественнонаучного и общественного знания), соотносено с человеком, обращено к нему, наполнено не только объективным, но и субъективным содержанием в том смысле, что вскрывает пути очеловечения мира в соответствии с интересами общества. В свою очередь нормы, императивы, этические, эстетические и иные идеалы, фиксируя определенные общественные отношения и концентрируя в себе назревшие потребности общества, того или иного класса, оказываются тем жизненнее и эффективнее, чем в большей мере они базируются на научном анализе действительности.

Все это относится не к каким-либо отдельным отраслям науки, а к науке как целостному общественному явлению, в единстве всех ее многообразных ответвлений. Более того, именно единство науки, прежде всего единство естественнонаучного, технического и общественного знаний, обеспечивает научное, отвечающее коренным интересам людей использование завоеваний науки, т. е. функционирование ее в качестве подлинной ценности. Объективную основу такого единства науки составляют материальное единство мира, единство биологической и социальной характеристик самого человека, единство всех видов социальной практики.

Таким образом, научный и ценностный подходы к действительности отнюдь не исключают друг друга, а проникают друг в друга. Неразрывно связанный с ценностным подходом акт оценки есть форма познания, которое достигает высшей ступени в науке, а наука в свою очередь представляет собой вид ориентирующе-оценочной деятельности.

Но, разумеется, взаимопроникновение сферы науки и сферы ценностей не означает их тождества. Ценностное отношение и ценностный подход могут либо вообще не носить научно-теоретического характера, либо включать в себя одновременно научные и эмоциональные моменты. Не случайно в современных условиях научное и эстетическое освоение мира переплетаются все теснее.

Вместе с тем коль скоро наука исходит из практики и коль скоро практика является высшим критерием истины, существуют такие факторы развития науки, которые не нуждаются в научном, логико-теоретическом обосновании, требуя лишь научного объяснения. Практика в этом смысле остается выше научной теории.

Констатируя, что несовместимы не сфера науки и сфера ценностей, а наука и буржуазная аксиология как идеалистическая трактовка человеческих ценностей, следует выяснить механизм этого противоречия.

Методологически абсолютное противопоставление науки и человеческих ценностей исходит из следующих установок: 1) понимание науки в чисто созерцательном плане, т. е. отрыв теоретиче-

ского отношения человека к миру от практического; 2) отрыв естественнонаучного познания от познания общественной жизни; 3) отрыв мышления от эмоций.

Некоторые буржуазные аксиологи пытаются преодолеть эти установки, но безрезультатно. Представляет интерес, например, концепция Дж. Броновского, английского ученого, философа и общественного деятеля, работающего ныне в США (где его взгляды объявлены «кредо нового либерализма и нового гуманизма»). Броновский решительно заявляет, что наука может быть аксиологически нейтральной лишь в том случае, если ее рассматривать как бесконечный перечень сведений, словарь фактов. «Но, конечно, — говорит он, — наука не является гигантским словарем... наука есть творческая деятельность».²³ Однако само понимание творческой деятельности у Броновского крайне узко, оно стиснуто рамками чисто теоретической деятельности (установление связи фактов). Что же касается попыток преодолеть разрыв между естественнонаучным и общественным познанием, то, как это уже отмечалось, они не идут дальше сведения социального к природному.

Сами же методологические принципы буржуазной аксиологии порождены определенными социальными условиями, ключ к пониманию которых дан К. Марксом. Анализируя причины религиозного удвоения мира, причины, заставляющие человека прибавлять к реальному земному миру иллюзорный мир религиозных представлений, он указывал, что дело заключается в самопротиворечивости и саморазорванности земной основы религии. Это в полной мере относится и к философскому идеализму в целом, к идеалистической аксиологии в частности. Конкретизируя эту мысль, К. Маркс раскрыл сущность буржуазного общества как общества отчуждения. Отчуждение труда оказывается отчуждением человека, отчуждением его собственных свойств, сокровенных сил, продуктов его труда. Такое отчуждение распространяется и на сферу науки, которая начинает функционировать как некая самодовлеющая сила. В результате совершается дегуманизация науки. Вопреки своей природе как «сущностной силы» человека, она принудительно навязывается человеку, обрушивается на человеческое в людях, действует как сила, довершающая обесчеловечение человеческих отношений. Воплощаясь в производстве и в быту, она становится враждебной человеку во всех сферах его жизнедеятельности, что с наибольшей силой проявляется в милитаризации науки. Человек как личность утверждает себя только как индивид, разрывающий, разумеется лишь иллюзорно, оковы, надетые на него обществом. Истинно человеческое, опять-таки лишь иллю-

²³ J. Bronowski. Science and human values. New York, 1956, p. 65.

зорно, обретает себя вне науки, независимо от нее и вопреки ей. Выражением подобных представлений являются взгляды известного французского историка и экономиста Б. Лаверня, который разграничивает современное общество на «зону принуждения» и «зону личной самостоятельности». В пределах первой зоны — зоны материального производства — действует наука, порабащая человека, все более подчиняющая его социальной регламентации и исключающая свободу человека. Вторая же зона есть зона потребления, где, как кажется Лаверню, человек не считается с наукой, идя по пути свободного выбора. «Там, куда не проникает наука, продолжает существовать свобода».²⁴

На этой основе и возникают попытки переложить ответственность за те социальные бедствия, с которыми сталкивается человечество, на науку. Возникают даже опасения, не приведет ли развитие науки к разрушению созданной людьми цивилизации, не ожидает ли человечество судьба ученика чародея, который вызвал могущественные силы и не в состоянии был с ними справиться? Возникает мучительный разлад в сознании многих ученых, которые не могут понять, каким образом их открытия, способные облагодетельствовать человечество, на деле несут ему новые бедствия и страдания.

В действительности человечество страдает отнюдь не от прогресса науки, а от недостаточности ее развития. В условиях капитализма научно обоснованная деятельность людей ограничена главным образом областью воздействия человека на природу, но не распространяется на социальную структуру в целом. В результате силы науки во многих случаях используются ненаучно, направляясь против самого человека и подрывая основы общественной жизни. Величайшая ценность общества уродуется таким образом, что становится своим собственным отрицанием.

Буржуазная аксиология абсолютизирует исторически преходящие условия развития науки при капитализме — возможность использования науки вопреки интересам народных масс, иллюзию, будто бы наука по самой своей природе находится «по ту сторону» подлинных человеческих ценностей, разрыв между научными представлениями о природе и ненаучными, искаженными буржуазной идеологией представлениями об общественной жизни. При этом одни аксиологические концепции пытаются вообще «освободить» науку от какой бы то ни было идеологии, сводят науку к одному лишь естествознанию и пропагандируют миф об ученом как о бесстрастном искателе истины, чуждом кипению общественной борьбы. Другие, напротив, идут по пути «идеологизации» самой науки в смысле отрицания ее объективности. Критика буржуазной

²⁴ Какое будущее ожидает человечество? Прага, 1964, стр. 191—192.

аксиологии поэтому необходимо связана с критикой всей системы буржуазных общественных отношений.

Только коммунистическое преобразование общества, делая развитие человека высшей социальной целью и высшей ценностью, в полной мере раскрывает ценностное значение науки. Ликвидация пропасти между социальным и индивидуальным, между наукой и человеческими ценностями означает в то же время и конец аксиологии, противопоставляющей себя науке, превращение учения о ценностях в элемент научного знания о человеке и путях его преобразующей деятельности.

ЦЕННОСТНАЯ ПРИРОДА КАТЕГОРИИ ПРЕКРАСНОГО И ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ЭТУ КАТЕГОРИЮ

Рассмотрение прекрасного в качестве ценности началось задолго до возникновения во второй половине прошлого века так называемой философии ценностей. Уже в «Физике» Аристотеля красота наряду со здоровьем, силой и т. п. характеризуется как «достоинство». «Достоинства» и «недостатки» — это то, что «заключается в известном отношении к чему-нибудь и предрасполагает обладающий ими предмет к тому хорошему и плохому, что ему свойственно».¹

Современная идеалистическая эстетика чрезвычайно охотно оперирует категорией «ценность», подводя под нее и понятие прекрасного. При этом объективно- или субъективно-идеалистическая интерпретация категории ценности призвана «подкрепить» идеалистическое истолкование прекрасного. Разумеется, сама по себе категория «ценность» не может быть повинной в таком ее употреблении, как любая другая категория.

Опираясь на диалектико-материалистическое и историко-материалистическое понимание сущности ценностей, марксистско-ленинская эстетика со времени своего возникновения подходила к исследованию красоты как к особому рода объективной и общественной ценности.²

¹ Аристотель. Физика. М., 1936, стр. 130.

² Глубокие мысли о природе эстетической ценности содержались в изданных еще в 30-х годах книгах Мих. Лифшица «Вопросы искусства и философии» (М., 1935, стр. 255) и Ивана Виноградова «Вопросы марксистской поэтики» (М., 1936, стр. 83). В ценностном аспекте проблема прекрасного специально рассматривается в некоторых работах по философии и эстетике последнего времени, в особенности в книге «О ценностях жизни и культуры» (Л., 1960) и в статье «Красота как ценность» («Философские науки», 1963, № 4) В. П. Тугаринова, в книге М. С. Кагана «Лекции по марксистско-

Разработка вопроса о сущности эстетического, и в частности прекрасного, под углом зрения категории ценности, на наш взгляд, может послужить дальнейшему развитию эстетической науки. Однако, с одной стороны, даже те эстетики, которые признают прекрасное в качестве эстетической ценности, часто далеко не однозначно трактуют и понятие «ценность» и понятие «красота». А с другой стороны, немало эстетиков отрицают по существу ценностный подход к проблеме прекрасного. Они полагают, что категория прекрасного обладает исключительно гносеологической природой, что в этой категории лишь отражаются природные свойства, не имеющие значения общественно-человеческой ценности и потому существовавшие в качестве эстетических до возникновения человеческого общества.

Для выяснения той или иной природы категории прекрасного нам представляется целесообразным обратиться к такому исключительно интересному, но мало изученному материалу, как этимология слов, обозначающих эту категорию.

Следует, конечно, отдавать себе отчет о возможностях привлечения этимологии для решения философско-эстетических проблем. Основоположники марксизма резко возражали против сведения содержания современных научных понятий к этимологии слов, служащих терминами этих понятий. В замечаниях на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» К. Маркс отмечает, что первоначальная идентичность слов *Würde* (достоинство) и *Wert* (стоимость) не имеет отношения к научному определению товарной стоимости.³ В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Ф. Энгельс рассматривает выведение понятия «религия» из слова *religare* (связывать) как «этимологические фокусы», представляющие собой «последнюю лазейку идеалистической философии».⁴

Однако из этого нельзя заключить, что этимологическое исследование не имеет вообще какого бы то ни было научного значения. Этимология и «этимологические фокусы» — это не одно и то же. Последние, по Ф. Энгельсу, заключаются в том, что «словам приписывается не то значение, какое они получили путем исторического развития их действительного употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своего происхождения».⁵ Там же, где требуется выяснить происхождение слова и его связь с другими

ленинской эстетики. Ч. 1. Дialeктика эстетических явлений» (Л., 1963), а также в таких трудах зарубежных эстетиков-марксистов, как статья М. Брязу «Об объективности эстетической ценности» («Cercetări Filozofice», 1958, № 6) и статья С. Моравского «О художественной ценности» («Kultura i Społeczeństwo», 1962, № 4).

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 19, стр. 387—388.

⁴ Там же, т. 21, стр. 293.

⁵ Там же.

словами, роль этимологии незаменима. А такого рода выяснение может представлять большой научный интерес не только в чисто лингвистическом плане, поскольку происхождение слова в определенной мере проливает свет на явления или отношения, первоначально названные этим словом. Так, выявляя тесную связь *Wert* и *Würde* «по этимологическому происхождению и по смыслу», К. Маркс делает вывод о том, что «это слово относилось к вещам, продуктам труда в их натуральной форме», и лишь «впоследствии оно в неизменном виде было прямо перенесено на цены, т. е. на стоимость в ее развитой форме, т. е. на меновую стоимость...».⁶ Говоря об «эстетических свойствах» золота и серебра и о чувстве цвета как популярнейшей форме эстетического чувства вообще, К. Маркс ссылается на «Историю немецкого языка» Якоба Гримма, где была доказана «этимологическая связь названий благородных металлов с соотношениями цветов в различных индогерманских языках».⁷

Использование этимологических изысканий при исследовании эстетического отношения человека к действительности имеет тем большее значение, что язык сам является одним из средств выражения этого отношения. И если бы удалось определить этимологию слов, которые на всех языках земли означают то же, что по-русски мы называем «красивый», «красота», «прекрасное», то перед нами предстала бы картина происхождения первоначального понятия прекрасного и, следовательно, в значительной степени его природа.

Однако вполне достоверно можно определить лишь ближайшую родословную этих слов. Итальянское *bello*, испанское *bello*, португальское *belo*, французское *beau*, английское *beauty* ведут свое происхождение от латинского *bellus* — «хороший», «прекрасный», «приятный», «милый».⁸ Румынское *frumós*, португальское *formoso* и испанское *hermoso*, также обозначающие «красивое», «прекрасное», образовались от латинского слова *formosus* — «красивый», «пригожий».⁹ Немецкое *schön*, шведское *skön*, датское *skøn*, финское *kaunis* и эстонское *kaunis* связаны с готским словом *skauns*, имевшим значение «статный», «благообразный», «красивый».¹⁰

⁶ Там же, т. 19, стр. 388.

⁷ Там же, т. 13, стр. 136.

⁸ W. Meyer-Lübke. Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1935, S. 88; Walter v. Wartburg. Französisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 1. Bonn, 1928, SS. 319—322; Oscar Bloch. Dictionnaire étymologique de la langue française, t. 1. Paris, 1932, p. 74; Eric Partridge. Origins a Short Etymological Dictionary of Modern English. London, 1959, p. 43.

⁹ Sextil Pușcariu. Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache. Heidelberg, 1905, S. 56.

¹⁰ Sigmund Feist. Etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache. Halle, 1923, S. 324; Friedrich Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen

Русское слово *прекрасный* на старославянском языке означало «очень красивый» (*прѣ-красныи*). Слово же *красный* в смысле «красивый» (*красна* девица, *красная* площадь и т. п.) происходит от общеславянского *краса* (красота), имеющегося в русском, белорусском, украинском, болгарском, сербохорватском, словацком, чешском и польском языках.¹¹

Каковы же истоки тех слов, которые сами послужили основой для образования слов *красивое*, *прекрасное* в современных европейских языках? При рассмотрении этого вопроса, по свидетельству крупнейших лингвистов-семасиологов, мы можем иметь дело, к сожалению, только с вероятностными суждениями. Правда, «затерянность» первоначальных значений слов, обозначающих прекрасное, красивое сама по себе показательна. Она неоспоримо свидетельствует о глубочайшей древности этих слов и их понятийного содержания. В этом отношении понятие прекрасного существенно отличается от понятий трагического и комического, которые в большинстве европейских языков заимствованы из древнегреческого, а в последнем легко устанавливается их происхождение (оно находится в связи с возникновением трагедии и комедии как драматургических жанров). Мы не говорим уже о понятии «эстетическое», которое возникло в XVIII в., после того как А. Баумгартен ввел термин «эстетика».

Рассмотрим все же те предположения, которые делаются о происхождении слов, обозначающих «красивое» и «прекрасное» в древних языках.

Санскритское слово *kalyāṇa* — «прекрасное», «целебное», как утверждает А. Вальде, имеет индоевропейский корень *qal* — «прекрасный», «здоровый».¹²

По мнению А. Вальде и Э. Буазака, древнегреческое слово *καλός* (красивый, прекрасный) связано с санскритским *kalya-h* (здоровый, неисторченный) и с *kalyāṇ-h* (прекрасный).¹³ В своем труде о терминологии ранней греческой литературы проф. А. Ф. Лосев приводит основные версии этимологии древнегреческого слова *καλός*. Если одни ученые (Бопп, Курциус, Фикк) производят его от санскритского *kal-ja-s* (готовый, здоровый), то Гебель указывает на корень *scal-* (гореть, пылать, блескеть). Ваничек производит это

Sprache. 17 Auflage. Berlin, 1957, S. 675; E. Hellquist. Svensk etymologisk ordbok. Lund, 1922, S. 778; Y. H. Toivonen. Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1955, s. 173.

¹¹ А. Г. Преображенский. Этимологический словарь русского языка, т. 1. М., 1959, стр. 377—378.

¹² Alois Walde. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, I. Bd. Berlin—Leipzig, 1930, S. 356.

¹³ Emil Boisacq. Dictionnaire étymologique de la grecque. Heidelberg—Paris, 1923, p. 399.

слово от корня *sal-* (звать, подавать голос, звучать). Некоторые исследователи также указывают на санскритское слово, от которого идет латинское *carus* — «приятный». Хотя проф. А. Ф. Лосев считает все эти версии спорными, вместе с тем он замечает: «На какой бы из этих этимологий ни остановиться, все они удивительным образом находят отклик в том, что дает нам история античной эстетики».¹⁴

Латинское *bellus*, от которого образовались слова, означающие понятие прекрасного в итальянском, испанском, португальском, французском и английском языках, этимологически связано с латинским *bene* (хорошо, счастливо) и *bonus* (добрый, хороший, счастливый, удобный, приличный, полезный).¹⁵ В латинском языке имелись и другие слова для обозначения прекрасного, употреблявшиеся даже больше, чем *bellus*, для собственно эстетической характеристики: *pulc(h)er* — «красивый», «пригожий», «превосходный» и *formosus* («красивый», «пригожий», главным образом с внешней стороны). Ф. Маутер считает, что *pulcher* связано с *fulgere* (сверкать, блистать, отличаться).¹⁶ Существует мнение, что *pulcher* этимологически близко с греческим *πολύχρως* — «многоцветный», «разноцветный».¹⁷ А. Вальде предполагает связь *pulcher* с греческим *περχνός*, восходящим к индогерманскому *perk-* «пестрый», «цветной», «разноцветный».¹⁸ Что касается *formosus* и *formositas* (красота), от которых, как мы видели, образовалось румынское *frumós*, португальское *formoso* и испанское *hermoso*, то родство их со словом *forma* (вид, красота, образец, форма) не подлежит сомнению.¹⁹

Готское слово *skauns*, связанное с немецким, шведским, датским, финским и эстонским словами, означающими «красивое», «прекрасное», Э. Фейст рассматривает как первоначально означавшее «видный», «представительный», «существенный», «значительный» (*ansehnlich*).²⁰ А. Вальде усматривает в готском *skauns*

¹⁴ А. Ф. Лосев. Эстетическая терминология ранней греческой литературы (эпос и лирика). Уч. зап. Моск. пед. инст. им. В. И. Ленина, т. LXXXIII, вып. 4, 1954, стр. 103.

¹⁵ A. Walde. Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 1. Bd. Heidelberg, 1938, S. 101.

¹⁶ F. Mauther. Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, II. Bd. München—Leipzig, 1910, S. 332.

¹⁷ A. Ernout, A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1932, p. 783.

¹⁸ A. Walde. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1910, S. 662.

¹⁹ A. Ernout, A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine, p. 363.

²⁰ S. Feist. Etymologische Wörtbuch der gotischen Sprache. Halle, 1923, S. 324.

индоевропейский корень *dei-* (наблюдать, смотреть, слушать, чувствовать, замечать).²¹

Помимо *kaunis*, заимствованного в основе из древнегерманских языков, в финском и эстонском языках существуют и другие слова для выражения отношения к прекрасному. По-эстонски *ilus* — «красивый», *ilu* — «красота». Эти слова образовались от корня *ila-*, который в финно-угорских языках означает «радость», «веселость», «игра», «песня», «красота», о чем сообщил автору настоящей статьи проф. П. Аристе. По-фински *ilo* — «радость» (в диалектах — «голос», «шум»), на ливском *ila* — «характер», «натура», на вепском *ilo* — «смех», «радость», на водском *ilata* — «убирать», «чистить», а *iloza* — «красивый». По-фински *ihana* — «прекрасно», а *iha* — «радостный», *ihanne* — «идеал». На эстонском же языке *iha* — «мечта», «желание», «жажда», «страсть». ²³

На шведском языке, кроме *skön*, для характеристики прекрасного служат также слова *fager* и *vacker*. Первое слово восходит к готскому *fagrs* — «подходящий», «пригожий» (английское *fair* — «чудесный», «светлый»). *Vacker* происходит от древнешведского *vakker*, *vaker* — «бдительный», «быстрый», «смелый» (на нижне- и верхненемецком *wacker* — «доблестный», «бравый»). ²⁴

На первый взгляд кажется, что русское слово *прекрасный* происходит от слова *красный* в значении «красный цвет». «Русское слово *красота* намекает на красный цвет», — писал Л. Саккетти. ²⁵ В интересной и содержательной статье Г. В. Панфилова тоже мы находим утверждение того, что слово *прекрасный* этимологически связано с красным цветом. ²⁶

Однако этимологические исследования не подтверждают этой версии происхождения слова *прекрасное*. В известном труде И. И. Срезневского «Материалы для словаря древнерусского языка» приводятся тексты, свидетельствующие о том, что в древнерусском языке слово *красныи* употреблялось в смысле «прекрасный», «красивый», «приятный», но не имеется ни одного текста, где бы это слово использовалось в значении «красный цвет». ²⁷ Как отмечает проф. П. Я. Черных, «прилагательное *красный* в древнерусском (как и в общеславянском) языке имело зна-

²¹ A. Walde. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, SS. 368—370.

²² Y. H. Toivonen. Suomen kielen etymologinen sanakirja, 106.

²³ Там же, стр. 101.

²⁴ E. Hellquist. Svensk etymologisk ordbok, S. 126, 1074.

²⁵ Л. Саккетти. Эстетика в общедоступном изложении, II. Пгр., 1917, стр. 1.

²⁶ Г. В. Панфилов. Некоторые черты мировоззрения древнерусского общества. «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 5, стр. 22.

²⁷ И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. I. СПб., 1893, стр. 1317—1318.

чение „красивый“, „прекрасный“, „светлый“ и т. п.; ср. *красная* площадь и т. д., тогда как понятие „красный“ выражалось другими словами: *чървъчатый, чървлений, чърлениый*.²⁸ И лишь в более позднее время, в эпоху образования национального великорусского языка, слово *красный* стало обозначать красный цвет. То, что *красный* в значении цвета «моложе», чем в значении «красивый», отмечает и Макс Фасмер в «Русском этимологическом словаре».²⁹

Шведский славист Гуннар Херне, также считая, что слово *красный* для обозначения цвета появилось позже, чем в значении «красивый», думает, что словом *красный* стал обозначаться цвет благодаря психологическому фактору: красный цвет является преимущественно красивым цветом.³⁰ Таким образом, по этой версии эстетический смысл слова *красный* предшествовал его функции определения конкретного цвета.

В «Этимологическом словаре русского языка» А. Г. Преображенский приводит основные точки зрения на истоки слова «*краса*», от которого образовалось *красный* — «красивый». Одни исследователи (А. Фикк и др.) полагают, что слово *краса* связано с греческим *πρῆψω* — «я виден», «я похож», с латинским *corpus* — «тело», с санскритским *kṛp* — «красота», с Zendским *kərəfš* — «вид», «тело», с персидским *karp* — «тело». Э. Бернекер считает, что оно первоначально означало «пламя», «огонь», «красный цвет», «окраска» (англосаксонское *heord*, латышское *karsēt* — «разогреть», литовское *krósnis* — «печь», латинское *carbo* — «уголь»)³¹ Эрих Бернекер высказывал предположение, что слова со значением «зной», «жар», «блеск», «сияние», «огненное сияние» могли быть теми, от которых возникли *краса, красный* как для обозначения красоты, так и красного цвета.³²

А. Вальде считает, что слово *краса* содержит индоевропейский корень *ker-* (гореть, пылать, отапливать).³³ По мнению М. Фасмера, *краса* не связано ни с латинским *corpus*, ни со староиндийским *kṛp* (образ, красота). Фасмер также возражает против версии

²⁸ П. Я. Черных. Историческая грамматика русского языка. М., 1962, стр. 350.

²⁹ Max Vasmer. Russisches etymologisches Wörterbuch, 1. Bd. Heidelberg, 1953, S. 657.

³⁰ Gunnar Herne. Die slavischen Farbenbezeichnungen. Uppsala, 1954, SS. 52—53.

³¹ А. Г. Преображенский. Этимологический словарь русского языка, стр. 377—378.

³² Erich Berneker. Slavisches etymologisches Wörterbuch, 1. Bd. Heidelberg, 1924, S. 608.

³³ A. Walde. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprache, SS. 418—419.

Бернекера. Он полагает, что имеется родство между словом *краса* и старонорвежским *hrós* — «хвала», «слава», *hrósa* — «хвалиться».³⁴

Однако все этимологи сходятся лишь в том, что этимология слова *краса* является спорной и никакое суждение на этот счет не может рассматриваться как абсолютно непререкаемое.

Помимо *краса* славянские языки знали еще одно слово, выражавшее отношение к красивому и прекрасному. Старославянское *лепый* означало «прекрасный», «хороший», «красивый», «изящный», а *лепота* — «краса», «красота», «пригожество». От этих слов происходит употребляющееся и в современном русском языке слово *великолепный*, являющееся синонимом слова *прекрасное*. На украинском *липота* — «красота», на болгарском *леп* — «прекрасный», *лепостъ* — «красота», на словенском *lêpšati* — «украшать», на сербохорватском *лијеп* — «красивый», *љепота* — «красота», на чешском *leпý* — «красивый», *leпsze* «благо», «добро». А. Г. Преображенский выводит эти слова от *лѣпѣти* — «пристойный», «приличный», «подходящий».³⁵ М. Фасмер видит их первоначальный смысл в значении «приноровленный», «привязанный», «прилепленный» (*sich fügen, anschmiegend, anklebend*).³⁶

Обратим внимание также на то, что образованное от *лепый* слово *лепше* означало «лучше». А с другой стороны, в современном русском языке существует отрицательная форма от *лепый* — *нелепый*, т. е. «лишенный здравого смысла», «неразумный», «бесмысленный», «несуразный». Таким образом, в словах *лепый*, *лепота* эстетическая их функция возникла на основе представления о лучшем, осмысленном, подобающем, вызывающем привязанность.

Слово *изящный*, которым и в современном русском языке называется определенный род красоты, первоначально в старославянском языке означало «избранный».³⁷ Такое же происхождение имеет и французское слово *élégant*, от которого образовано слово *элегантный*.

Что касается слов *безобразный* и *уродливый*, которые в современном языке обозначают свойства, противоположные красивому и прекрасному, то они первоначально не использовались для эстетической характеристики. В древнерусском языке слово *безобразие* возникло в качестве семантической кальки по типу слов *deformitas*, *ἀσχημοσύνη* — «не имеющий образа», «лишенный образа». Но употреблялось это слово и производные от него для выражения

³⁴ М. Vasmer. Russisches etymologisches Wörterbuch, 1. Bd., S. 656.

³⁵ А. Г. Преображенский. Этимологический словарь русского языка, т. I, стр. 488.

³⁶ М. Vasmer. Russisches etymologisches Wörterbuch, 2. Bd. Heidelberg, 1955, S. 33.

³⁷ А. Г. Преображенский. Этимологический словарь русского языка, I, стр. 267.

отрицательного отношения в моральном плане: *безобразити* — «неприлично», «непристойно».³⁸ Слово *уродливый* в древнерусском языке означало «глупый», «неразумный», «безумный», а *урод* — «глупец», «безумец», *уродный* — «неразумный», «глупый», «ничтожный».³⁹ Не имеется каких-либо свидетельств того, что это слово до XVI в. использовалось в эстетическом смысле. Тот факт, что затем слова *безобразный* и *уродливый* стали обозначать противоположность красивому и прекрасному, показывает важность для понятия красоты таких признаков, как образность, образ, нормальность, соответствие определенному роду явлений.⁴⁰

Итак, мы видим, что очень многое в вопросе об этимологии слов, закрепляющих понятия красивого и прекрасного, еще неясно и спорно. Однако достойным внимания является то обстоятельство, что предположения об этимологии этих слов, делаемые исследователями на материале различных языков, во многом однотипны. Это, нам думается, свидетельствует о существовании единой закономерности образования слов *красивое* и *прекрасное*, контуры которой угадываются лингвистами-семасиологами. Как отмечает проф. В. А. Звегинцев, «процессы, обусловленные историко-общественными причинами, наглядным образом проявляются в случаях параллельного развития лексики разных языков. Наряду с различиями, свойственными отдельным языкам, всегда обнаруживаются сходные черты, которые никак нельзя отнести за счет генетических связей. Появление этих черт коренится в тождественности исторических и культурных условий, вызывающих сходные направления в процессах создания новых слов и смыслового развития старых слов».⁴¹ Это в полной мере относится к процессам создания слов, обозначающих коренные категории эстети-

³⁸ И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, I, стр. 61—62.

³⁹ Там же, том III. СПб., 1903, стр. 1255—1257.

⁴⁰ Любопытно отметить, что и в других славянских языках имеются слова, обладающие эстетическим значением и содержащие корень *род*. Украинское *уро́да* характеризует качество красоты, главным образом физической. *Уро́дливий* — «красивый», «пригожий» (а не в эстетическом значении «способный», «даровитый»). Польское *uroda* — «красота», «краса», «статность». Но если в русском языке приставка *у* придавала словам *урод*, *уродливый* отрицательное эстетическое значение, то, как мы видим, в украинском и польском языках дело обстоит как раз наоборот. Здесь приставка *у* имеет положительное значение, как и в русских словах *уродить*, *урожай*. В словаре И. И. Срезневского упоминается слово *уродство* также в смысле «роскошь» (т. III, стр. 1256). В. Даль в «Толковом словаре» пишет об употреблении на юге и западе *уро́да* в значении «рост», «стан», «стать», «наружность», «вид», «образ» (т. IV, 1912, стр. 1058). А в белорусском языке и сейчас слово *уро́да* обладает одновременно как отрицательным (урод), так и положительным смыслом (природа, натура, характер).

⁴¹ В. А. Звегинцев. Семасиология. М., 1957, стр. 256—257.

ческого отношения человека к действительности, сущность которого однотипна у всех народов.

На наш взгляд, даже те предположения, которые делаются относительно этимологии слов *красивое*, *прекрасное*, позволяют прийти к некоторым выводам, имеющим существенное значение для понимания категории прекрасного. По мнению лексикологов, слова, выражающие отношение человека к прекрасному, происходят подчас от слов, обозначающих те свойства предметов и явлений, которые сильно действуют на зрительные или на слуховые ощущения (*гореть, пылать, сверкать, блистать, многоцветный, разноцветный, пестрый, цветной, вид, видный, пламя, огонь, подавать голос, звать, звучать*). Древние мексиканцы, говорившие на языке нагуатл, определяли красоту дифразизмом «ин Чалчи-гуитл ин кэтцалли» (яшма и тонкие перья).⁴²

Однако из этого нельзя заключить, что понятие красоты рождено для обозначения лишь внешних, чувственно воспринимаемых свойств предметов и явлений. В ином случае было бы вообще непонятно, зачем возникло понятие красоты, прекрасного, если бы оно ничего не добавляло бы к значениям тех слов, которые уже существовали для характеристики конкретно-чувственных свойств явлений и вещей. Этимология слова *прекрасное* вполне подтверждает это соображение. Она как раз показывает, что слова *красивое*, *прекрасное* также связаны с теми словами, которые выражают отношение человека к действительности, как практическое (*здоровый, неиспорченный, заслуживающий предпочтения, хороший, удобный, подходящий, быстрый, смелый, доблестный, хвала, слава, пристойный и др.*), так и эмоциональное (*приятный, чувствовать, радость, веселость*). Предположения об этимологии слов *красивый, прекрасный*, по нашему мнению, говорят о том, что эти слова-понятия возникли как бы на пересечении двух потоков слов и значений: во-первых, слов и значений, определяющих вещественные свойства предметов и явлений; во-вторых, слов и значений, выражающих практическое и эмоциональное, а следовательно, ценностное отношение человека к этим предметам и явлениям.

По-видимому, при образовании слов со значением «красивое», «прекрасное» осуществлялась следующая закономерность. В одних языках слова, обозначавшие конкретно-чувственные свойства предметов, воспринимаемые зрением и слухом, стали также выражать практическое и эмоциональное, а вместе с тем и ценно-

⁴² Мигель Леон-Портилья. Философия нагуа. Исследование источников. М., 1961, стр. 195.

стное отношение к этим предметам. В других языках мог иметь место обратный процесс: слова, выражавшие ценностное отношение человека к действительности, стали одновременно характеризовать и сам предмет этого отношения. Возможно также, что при образовании слов *красивое*, *прекрасное* происходило скрещивание этих двух типов слов. Как отмечает крупный итальянский лингвист В. Пизани, «каждое новое слово является до некоторой степени результатом скрещения двух или нескольких прежде существовавших слов».⁴³

В подтверждение этих соображений можно рассмотреть достоверно определяемую этимологию слов, которые в современных языках входят в понятийное поле прекрасного.

Одним из таких слов является *гармония*, в которой многие философы, эстетики, искусствоведы усматривали сущность красоты и которое часто употребляется в языке как синоним слова *прекрасное*. По единодушному мнению А. Вальде, Педерсена, Прелльвица, Л. Мейера, Мерингера, разделяемому также проф. А. Ф. Лосевым, греческое слово *ἁρμονία* происходит от корня *ar-*, означающего «связывание», «привязывание», «объединение», «соответствие». Отсюда первоначально *ἁρμονία* — «стык», «шов», «соединение», «союз».⁴⁴ «В Древней Греции термин „Гармония“, — читаем мы в «Философской энциклопедии», — непосредственно связывался с человеческой практикой. У Гомера гармония означает либо скрепы для досок вроде гвоздей или брусьев, либо „согласие“, „договор“, „мирное сожительство“ людей».⁴⁵ Эмиль Утиц отмечает, что «первоначально гармония для греков ни в коем случае не была эстетической категорией».⁴⁶ Еще для Аристотеля «гармония есть некая пропорция смешанных частей или связь».⁴⁷ Аристотель считал, что «правильнее всего говорить о гармонии по отношению к здоровью и вообще по отношению к телесным достоинствам, чем по отношению к душе».⁴⁸ Но несмотря на этот «запрет», понятие «гармония» стало употребляться (особенно у стоиков) не только по отношению к телесному, сделавшись важной эстетической категорией, характеризующей красоту и в телесном и в духовном ее проявлении.

В русской народной поэзии можно встретить слово *пригожий*, т. е. «красивый», «миловидный», «изящный». *Пригожество* — «красота», «миловидность». Генетическая связь слов *пригожий*,

⁴³ В. Пизани. Этимология. М., 1956, стр. 140.

⁴⁴ А. Ф. Лосев. Эстетическая терминология ранней греческой литературы, стр. 103—104.

⁴⁵ Философская энциклопедия, т. 1. М., 1960, стр. 323.

⁴⁶ Emil Utitz. Bemerkungen zur altgriechischen Kunsttheorie. Berlin, 1959, S. 15.

⁴⁷ Аристотель. О душе. М., 1937, стр. 21.

⁴⁸ Там же.

пригожество со словами, обозначающими практическое отношение, — *пригодный, гожий, годный* и т. п. — очевидна. Кстати, и само слово *прекрасное* как в русском, так и во многих других языках в современном словоупотреблении выступает не только в эстетической функции, но и для выражения чисто практической пригодности, полезности и в этом смысле тождественно словам *хорошее, отличное* (*прекрасный* желудок, *прекрасная* система отопления, *прекрасный* климат и т. д.).

Эти лингвистические факты показывают, что образование слов, закрепляющих важнейшие эстетические категории и прежде всего *прекрасное*, происходило в соответствии с закономерностью, отмеченной Г. В. Плехановым: «...человек сначала смотрит на предметы и явления с точки зрения утилитарной и только впоследствии становится в своем отношении к ним на эстетическую точку зрения».⁴⁹

Возможно, конечно, и то, что слова, обозначающие категорию прекрасного, как об этом говорят некоторые этимологические предположения, возникли в тех или иных языках из слов, не выражающих непосредственно практическое отношение человека к миру.

То, что источники происхождения слов *красивое, прекрасное* могли быть самыми разнообразными, показывает, помимо этимологии, и следующее соображение. Известный чешский языковед Отто Духачек в своей книге «Понятийное поле прекрасного в современном французском языке» обращает внимание на то, что в современном французском языке понятие прекрасного выражается часто и такими словами, которые «исконно относятся к другим понятийным (смысловым) кругам». «Прекрасное» могут обозначать слова, относящиеся к области сверхъестественного (*charme, féérique, merveille, divin, céleste*) или означающие «блеск» и «сияние» (*splendeur, éclat*), «величие», «богатство», «власть» (*grandiose, magnifique somptueux*), «гордость» и «знатность» (*superbe, noble*), «устройство» (*apparat*), «законченность» и «совершенство» (*parfait*). Причем, как отмечает Духачек, «большинство слов из этих смысловых кругов, если они используются для обозначения красоты, выражают красоту высшей степени».⁵⁰ Заметим, что то же самое имеет место и в других языках, в частности в русском. И по-русски в качестве синонимов слова *прекрасное* употребляются слова *чудесное и божественное, блестящее и ослепительное, грандиозное и роскошное, совершенное и дивное* и т. п.

Использование в современных языках слов, прямо не относящихся к эстетической сфере, как синонимов *красивое* и *прекрас-*

⁴⁹ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, V, М., 1958, стр. 354.

⁵⁰ Otto Ducháček. Le champ conceptuel de la beauté en français moderne. Praha, 1960, p. 201.

ное раскрывает как бы механизм возникновения в далеком прошлом самих слов *красивое*, *прекрасное*, показывая, как на основе понятий другого рода появились собственно эстетические понятия и обозначающие их слова. «Механизм» этот заключается в том, что «внеэстетическое» слово, исходя из своего непосредственного значения, «подымается» над ним и начинает выражать как определенные свойства явлений, так и человеческое отношение, исполненное радостного изумления, иначе говоря, *ценностное* отношение. На самом деле, например, слова *блистательное* и *ослепительное* в прямом смысле говорят о том, что блестят, ослепляет своим блеском. Однако при использовании этих слов для эстетической характеристики прямой их смысл становится метафорическим, когда, скажем, игру скрипача называют блистательной или внешность девушки ослепительной. Так, по всей вероятности, могли возникнуть слова *прекрасное* и *красивое* в тех случаях, когда исходными словами были слова, определяющие качества и свойства явлений, интенсивно воздействующих на зрение, слов типа *блеск*, *сияние*, *пестрый* и т. п.

Но даже если слова *красивое*, *прекрасное* появились в иных языках на основе слов, прямо не относящихся к практике людей, а называющих конкретно-чувственные свойства явлений и предметов, то и тогда этот процесс не мог совершаться иначе, чем в ходе общественно-исторической практики. Ведь именно в практике образовывались и выявлялись многообразные связи между естественными свойствами предметов и мироощущением общественного человека, благодаря тому, что в практике же возникает и обнаруживается общественно-человеческая *ценность* этих свойств. Новые слова, содержащие эстетический смысл, и «закрепили» отношение людей к определенным конкретно-чувственным свойствам предметов и явлений как к *ценностям*, а не просто как к чисто природной данности.

Материалы по этимологии слова *прекрасное*, которыми мы располагаем, позволяют усматривать в категории прекрасного не только гносеологический аспект (отражение некоторых свойств и сторон действительности), но и аспект *ценностный* — выражение в категории прекрасного идейно-эмоционального отношения к свойствам и сторонам действительности как особым *ценностям*. Более того, тенденция смыслового развития слов, обозначающих понятие прекрасного, заключается во все большем обогащении *ценностного* смысла этих слов, особенно путем насыщения их этической значимостью. Если бы категория прекрасного не обладала *ценностной* природой, то в ней бы не проявлялось единство эстетического и этического.

В китайском языке существуют два очень древних иероглифа *мэй* и *шань*. Как отмечает исследователь древнекитайской эстетики

В. А. Кривцов, «генетически близкие друг к другу, эти иероглифы отразили первые представления китайцев о прекрасном. Причем понятие *мэй* со временем все более приобретало значение прекрасного по форме, а понятие *шань* прекрасного по содержанию, добродетельного». ⁵¹ По свидетельству автора статьи о концепции прекрасного в индийской эстетике В. Рагхавана, «слово *Kalyāṇa*, которое означает хорошее и благоприятное, первоначально передавало отношение к прекрасному. *S'ovhā* и *S'ubha*, так же как *S'rī* и *S'reyas*, означают красоту и добро и оба, в том и другом случае, происходят от того же самого корня». ⁵² В древнегреческом языке слово *καλός* значило не только «прекрасный», но и «благородный». Затем же это слово соединилось со словом *ἄγαθός* — «хороший», «благой», в результате чего образовалось новое эстетически-этическое понятие *καλὸς ἄγαθία*, выражавшее различные типы классического идеала. ⁵³

Интересно обратить внимание на то, что итальянское *bello*, испанское *bello*, португальское *belo*, французское *beau* и английское *beauty* ведут свое происхождение не от латинского слова *pulcher*, соответствовавшего им по значению, а от *bellus*, употреблявшегося в народном языке и обладавшего ярко выраженной этической генеалогией (напомним, что оно этимологически связано с *bene* и *bonus*). Не случайно в современном французском языке, как пишет О. Духачек, «понятие красоты касается не только области смысловой, но и интеллектуальной, моральной, социальной и т. д.». ⁵⁴ В румынском языке *frumós* происходит от латинского *formōsus*. Однако если по-латыни *formōsus* характеризовало лишь внешнюю красоту, то румынское слово *frumós* говорит не только о красивом, но и хорошем, похвальном. Л. Н. Толстой в своем эстетическом трактате «Что такое искусство?» делает следующее наблюдение: «Во всех же европейских языках, в языках тех народов, среди которых распространено учение о красоте как сущности искусства, слова „beau“, „schön“, „beautiful“, „bello“, удержав значение красоты формы, стали означать и хорошо — доброту, т. е. стали заменять слово „хороший“». ⁵⁵

Если, по словам Л. Н. Толстого, первоначально по-русски под словом *красота* подразумевалось «только то, что нравится нашему

⁵¹ В. А. Кривцов. Эстетические взгляды Ван Чуна. В сб.: Из истории эстетической мысли древности и средневековья, М., 1961, стр. 219.

⁵² V. Raghavan. Concept of Beauty (Indian Concept of Physical Beauty). Vedanta Kesari, Madras, 1959, vol. 46, № 4, p. 184.

⁵³ См. статью А. Лосева «Классическая калокагатия и ее типы» (Вопросы эстетики, 3, М., 1960).

⁵⁴ Otto Ducháček. Le champ conceptuel de la beauté en français moderne, p. 203.

⁵⁵ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 30, М., 1951, стр. 38.

зрению»,⁵⁶ то «наблюдение над тем значением, которое имеет слово „красота“, „красивый“ в нашем языке так же, как и в языках народов, среди которых установилась эстетическая теория, показывает нам, что слову „красота“ придано этими народами какое-то особенное значение, именно — значение хорошего».⁵⁷

В народном творчестве понятие красоты издавна заключало в себе и этический смысл. «В творчестве истинно народном, — отмечал А. М. Горький, — эстетика — учение о красоте — всегда тесно связана с этикой — учением о добре».⁵⁸

Рассмотренные данные об этимологии слов, обозначающих категорию прекрасного, неоспоримо свидетельствуют о ее ценностной природе. Она возникла не просто для констатации существования тех или иных свойств и сторон действительности, но для характеристики их значения в человеческой жизни, их ценности для человека и общества.

Однако признание ценностной природы категории прекрасного не исключает необходимости также гносеологического ее рассмотрения. Важно только при этом не забывать о ценностной природе понятия прекрасного. На наш взгляд, равно односторонне и неправильно подходить к прекрасному либо исключительно гносеологически, игнорируя ценностную природу его понятия, либо исключительно аксиологически, пренебрегая отражательной и познавательной функцией этого понятия.

Понятие прекрасного, как и любое другое понятие, имеет свой предмет отражения. Поскольку это понятие обладает ценностной природой, то его предметом является ценность. Объективно прекрасное и есть ценностное свойство явлений, их ценность. В понятии же прекрасного эта ценность отражается в ее оценке. Понятие прекрасного безусловно представляет собой единство объективного и субъективного, в нем ценность выражается через *оценку*. Но отсюда не следует, что ценность и оценка — это одно и то же.

Различие между ценностью и оценкой заключается в том, что ценность объективна, ибо она образуется в процессе общественно-исторической практики, выступающей, по словам В. И. Ленина, «и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку».⁵⁹ Оценка же есть выражение субъективного отношения к ценности и поэтому может быть как истинной (если она соответствует ценности), так и ложной (если она ценности не соответствует).

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же, стр. 39.

⁵⁸ М. Горький. Несобранные литературно-критические статьи, М., 1941, стр. 305.

⁵⁹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 42, стр. 290.

Проблема истинности или ложности субъективных оценок в зависимости от их отношения к объективным ценностям и возникает в результате гносеологического подхода к ценностным понятиям.

Пользуясь категориями «объективное» и «субъективное», никогда не следует забывать диалектическую подвижность этих категорий и их соотносительность. Конечно, если человека и общество рассматривать в качестве субъекта, а природу — в качестве объекта, то сама ценность может считаться объективно-субъективной, поскольку она возникает во взаимодействии природы, с одной стороны, и человека и общества, с другой. Но вместе с тем ценности объективны как выражение объективной стороны общественно-человеческой практики. В «Философском словаре» совершенно правильно утверждается, что марксистский подход к учению о ценностях основан «на признании объективного характера социальных, научных, моральных, эстетических и др. ценностей».⁶⁰ И безусловно очевидно, что в гносеологическом аспекте ценность является объективной, оценка же — субъективной.

Сказанное выше об отношении ценности и оценки, как нам представляется, характеризует также взаимоотношение прекрасного как объективной ценности и ее субъективной оценки, осуществляемой в процессе эстетического восприятия и переживания эстетическим вкусом и идеалом. Категория прекрасного возникла и служит для оценки ценности. Таким образом, ее гносеологическая функция неотъемлема от ее ценностной природы.

⁶⁰ Философский словарь. М., 1963, стр. 13.

ИСКУССТВО КАК ЦЕННОСТЬ

При всей неопределенности понимания категории ценности в истории философии несомненно одно: научная необходимость¹ в этой категории возникает тогда, когда встает вопрос о личности и окружающей ее материальной и духовной среде, а шире — о соотношении деятельности субъекта (будь то личность, группа, класс, нация) и тех объективных условий, в которых он действует. Решая проблему субъект—объект, можно идти от второго к первому и, наоборот, от первого ко второму. Если анализ ведется на основе диалектико-материалистической методологии, то движение от объекта к субъекту означает рассмотрение субъективного как отражения объективного, а в качестве критерия правильности этого отражения выступает степень его соответствия отражаемому. Это — научный подход.

При движении же от субъекта к объекту во главу угла ставится уже не само отражение, а реакция субъекта на отражаемое и, следовательно, степень соответствия объекта потребностям, интересам и целям субъекта. Это — ценностный подход.²

¹ Подчеркивая в данном случае научный характер заинтересованности в проблеме ценности, мы хотим указать на ее коренную противоположность тем реакционным идеологическим целям («опровержение» материалистического понимания истории), которые ставили при разработке этой проблемы неокантианцы и их последователи.

² Нам кажется, что среди мнений, высказываемых по этому поводу в буржуазной аксиологии, наиболее близка к истине точка зрения, сформулированная Дж. Эллисом: «Для того чтобы объект имел ценность, необходимо соотнести его с чем-либо отличным от него самого. Ценность должна включать в себя как того, кто оценивает, так и то, что оценивается; интересно отметить что теории „объективистов“ и „субъективистов“ имеют дело лишь с одним из этих двух компонентов и никакая из этих теорий — с тем и другим» (J. M. Ellis. Great art. A study in meaning. «British journal of aesthetics», 1963, vol. 3, № 2, p. 166).

Таким образом, нет особого «мира ценностей» — одни и те же объекты могут быть предметами и научного и ценностного подходов. Нет принципиальной противоположности научного и ценностного восприятия объекта, — это противоположность образуется лишь тогда, когда потребности, интересы, цели субъекта противоречат объективной сущности воспринимаемого. Нет необходимости противопоставлять ценностный и научный подходы, ибо познание предшествует и помогает правильной оценке, а последняя выступает как неизбежный компонент всякого отражения, поскольку субъект — не зеркало, не бесстрастный фиксатор происходящего, а живое, творческое, созидающее начало.



Из всего этого следует, что когда мы ставим вопрос об искусстве как ценности, то имеем в виду не какой-то особый «ценностный анализ» искусства, а научное исследование одного из его аспектов. Конкретно рассмотрение искусства как ценности означает, что художественное произведение анализируется не само по себе, а в его взаимодействии с субъектом, для которого оно предназначено, через призму этого взаимодействия, как диалектическое единство объективно существующего эстетического материала и его зрительской, читательской, слушательской интерпретации.

Вносит ли такая постановка проблемы что-либо новое в изучение художественной культуры? Нам кажется, что да. И прежде всего потому, что по мере повышения эстетического развития народа, как главного потребителя искусства, повышения и утончения эстетических вкусов масс увеличивается роль субъективного фактора в восприятии художественных произведений. Искусство все в большей мере становится результатом творческой деятельности не только художника — создателя произведения, но и читателя, зрителя, слушателя. И это вполне закономерно, ибо искусство отнюдь не отделено какой-то китайской стеной от массового эстетического сознания, а является его непосредственным продолжением и развитием.

Эстетическое сознание представляет собой совокупность эстетических идеалов, чувств, вкусов людей, сложившихся в их воображении моделей, стереотипов прекрасного и безобразного. Как и всякая другая форма сознания, эстетическое сознание есть единство общего, особенного (группового) и индивидуального, и, как во всякой другой форме сознания, в нем наряду с гармонией этих трех моментов могут иметь место и противоречия между ними. Достаточно сказать, что индивидуальное эстетическое созна-

ние даже при социализме далеко не всегда находится на уровне общесоциальных идеалов и вкусов, поэтому критерий народности, особенно при оценке сложных эстетических явлений, может не совпадать с критерием массовости.³

Эстетическое сознание не сводится только к отражению эстетических сторон действительности: оно обладает большим творческим потенциалом и формирует у человека устойчивую потребность к творчеству. Поэтому эстетическое восприятие не тождественно чистому созерцанию. Оно является скорее эстетическим самоутверждением личности в окружающем мире. Этим отнюдь не перекрывается самая возможность эстетического созерцания, т. е. того, что можно назвать пассивным впитыванием исходящей от объекта «эстетической информации». Данный тип восприятия несомненно играет свою роль как в индивидуальном, так и в общесоциальном эстетическом опыте. Однако в наиболее развитом виде эстетическое восприятие — это не просто отражательный, но и созидательный акт, предполагающий привнесение субъективного момента в воспринимаемый объект.

Конечно, красотой природы можно наслаждаться и просто созерцая ее. Но наибольшей силы это наслаждение достигает тогда, когда явления природы воспринимаются не только сами по себе, но и как образы, несущие определенное идейно-эмоциональное содержание, как олицетворение дорогих и близких человеку нравственных ценностей или же его собственного психического состояния. Именно идейные и эмоциональные мотивы лежат, например, в основе эстетического предпочтения пейзажей родной страны всем другим — вплоть до самых совершенных с точки зрения формальных критериев — пейзажам. Многочисленные ассоциации связывают в эстетическом восприятии объективно существующие и безразличные к человеку предметы и явления природы с самыми интимными сторонами его внутреннего мира, самыми сокровенными движениями его души. Как метко и тонко сказал Симон Чиковани:

Всему дана двойная честь
быть тем и тем:
предмет бывает
тем, что он в самом деле есть
и тем, что он напоминает.

(Пер. Беллы Ахмадулиной)

³ Об этом говорят, в частности, интересные исследования восприятия киноискусства зрителем, проведенные В. Н. Сорокиной. По полученным ею данным, в некоторых профессиональных и возрастных группах в числе лучших советских фильмов указывался весьма примитивный в художественном отношении фильм «Человек-амфибия», а при оценке иностранных фильмов — «Великолепная семерка», «Любовь в Симле» и «Рапсодия» отеснили на второй план «Двенадцать разгневанных мужчин», «Рим в 11 часов» и «Чайки умирают в гавани» («Философские науки», 1965, № 3, стр. 71—79).

Эта ассоциативность эстетического восприятия⁴ и есть то семя, из которого вырастает большое искусство. Сама ассоциация выступает здесь как способ утверждения воспринимающим своего эстетического идеала, его обнаружения специфически художественными средствами. Достаточно вспомнить, например, как преломлялось в эстетическом сознании передового русского общества такое чисто природное явление, как буря, начиная от «Нелюдимо наше море» Н. Языкова и кончая «Буревестником» М. Горького.

Итак, уже в восприятии природы эстетическая потребность выступает не только как стремление к созерцанию, но и как стремление к выражению человеком своего эстетического «я», а сама эта потребность оказывается тесно связанной с эстетической способностью, т. е. способностью к такому отражению и воспроизведению (хотя бы в фантазии) предметного мира, при котором предметность становится лишь формой выявления и донесения до других людей определенного идейного и эмоционального смысла. Следовательно, красота природы существует не в качестве некой независимой от человека материи или некоего «единства объективного и субъективного», а скорее в качестве обусловленной реальными свойствами объекта возможности такого его восприятия, которое стимулирует эстетическую активность воспринимающего и этим доставляет ему эстетическое наслаждение.

Имея в виду все это, обратимся к маленькому эссе одного из рядовых великой армии любителей и ценителей красоты, рабочего из Таллина В. Сапожникова:

...я обернулся. Ветка, которую я задел, слегка дрожала и листья ее почти касались моей щеки. На кончике одного листа висела, как спелая ягода, готовая вот-вот упасть, большая прозрачная капля. Она сияла всеми переливами радуги и, будто маленькое зеркальце, отражала весь окружающий мир.

В этом зеркальце полукругом расходились куда-то далеко кусты, ветки, край поля. Я увидел в капле длинный ряд окопов, оставшихся от последней войны, и противотанковые надолбы. Я видел их не в первый раз, заросших травой, но сейчас, когда они отражались в маленькой чистой капле, ко-

⁴ Вот что писал об этом Г. В. Плеханов: «Я считаю себя вправе утверждать, что ощущения, вызываемые известными сочетаниями цветов или формой предметов, даже у первобытных народов ассоциируются с весьма сложными идеями, и что по крайней мере многие из таких форм и сочетаний кажутся им красивыми только благодаря такой ассоциации» (Избранные философские произведения, т. V, М., 1953, стр. 291—292).

торая дрожала, свесившись с листа, будто ожило передо мною минувшее».⁵

Эта безыскусственная «стенограмма» эстетического переживания мира, увиденного в капле, показывает, что уже сам по себе факт отражения способен намного усилить эстетический интерес к объекту и его субъективное освоение и одухотворение в процессе восприятия. Почему это происходит, должны объяснить психологи; здесь же важно установить следующее: в отличие от науки, где отражение действительности есть всегда самоцель, в эстетическом сознании оно выступает скорее в качестве средства для достижения другой, по-видимому, более важной для данной формы сознания цели — эстетической оценки и переживания отражаемой жизни. В этом смысле нет принципиальных различий между доступным каждому человеку элементарным актом эстетического восприятия жизненных явлений и их отражением в искусстве, поскольку призвание искусства, в частности наиболее близкого к зрительному восприятию вида искусства — живописи, — «слить воедино природную форму предмета и мысль человека о нем».⁶

Соответственно вряд ли можно утверждать и какую-либо исключительность художественного таланта по отношению к рядовой эстетической способности. Это также явления одного порядка, хотя, бесспорно, различной степени развития, зрелости, силы.

Из сказанного можно сделать вывод, что искусство возникает и существует не просто как форма познания действительности, а прежде всего как форма ее эстетической оценки, предполагающей отражение того, что оценивается. А так как эстетическая оценка — это всегда оценка сущности через конкретно-чувственные явления, в которых она выражается, следовательно, в первую очередь определение степени соответствия этих явлений сущности, количественной стороны объекта его качеству, то обусловленное ею (данной оценкой) отражение действительности всегда имеет конкретно-чувственный, образный характер. Понимаемое таким образом искусство уже не может рассматриваться в качестве некоей суверенной формы общественного сознания, а должно трактоваться как часть более широкой сферы духовной жизни — эстетического сознания. Одновременно искусство выступает как высшая ступень в развитии эстетической практики человечества, т. е. деятельности, направленной на обнаружение и утверждение, распространение вширь существующих в обществе эстетических, а через них и морально-политических идеалов.

⁵ «Известия», 2 июля 1961 г.

⁶ П. Корин. Кисть — орудие труда. «Известия», 16 марта 1963 г.

Как уже отмечалось, начальным этапом этой деятельности является эстетическое восприятие окружающей человека действительности (в той мере, в какой оценка ее связана с обогащением отражаемых объектов определенным идейно-эмоциональным «подтекстом»).

Далее эстетическая деятельность продолжается в поведении человека и в его профессиональном труде. Законы красоты, по которым человек, как отмечал К. Маркс, создает и себя и предметы удовлетворения своих потребностей, есть законы соответствия результатов человеческих усилий в любой области с эстетическими идеалами личности, а следовательно, и той социальной общности, которую данная личность представляет. Поэтому любое физическое действие человека, начиная с того, как он двигается, обращается к другим, ест, смеется, несет в себе какой-то минимум сведений о его эстетическом средо, а большинство производимых людьми утилитарных вещей оказывает на их потребителей то или иное эстетическое воздействие, т. е. содержит определенный духовный заряд. Из этого следует, что различие между материальной и духовной культурой во многом условно и сводится практически к мере материального и духовного в предмете, к тому, на удовлетворение какого рода потребностей человека он в первую очередь рассчитан. При достижении соответствующего предела в соотношении утилитарного и эстетического моментов (очевидно, особой для каждого вида утилитарных явлений) начинается огромная «пограничная область» между теми формами практики, в которых эстетическая деятельность является только сопутствующей, и чисто эстетической практикой — искусством, где утверждение эстетического идеала — главная и единственная цель. Это область прикладного искусства, не в узкомузейном, а в широком ее понимании. В принципе она должна охватывать собой все стороны жизни людей: от условий и продуктов их труда до бытовых танцев и спорта. Как отмечается в Программе КПСС, в процессе дальнейшего развития социалистического общества художественное начало еще более одухотворит труд, украсит быт и обогатит человека. Причем вряд ли можно согласиться с теми, кто, например, в производственной эстетике видит лишь средство повышения эффективности труда.

При всей важности, более того, первостепенности этой ее функции производственная эстетика имеет и другое, чисто художественное значение: она возвращает работнику то, что у него отняли механизация и «рассечение» трудовых операций — возможность выражать в продуктах труда свои представления о красоте, гармонии, совершенстве. М. Горький был абсолютно прав, когда писал: «„Основоположниками искусства“ были гончары, кузнецы и златокузнецы, ткачихи и ткачи, каменщики, плотники, резчики

по дереву и вообще ремесленники, люди, чьи артистически сделанные вещи, радуя наши глаза, наполняют музеи».⁷ Но в отличие от ремесленного труда, предполагавшего индивидуальную эстетическую деятельность, в современном производстве содержанием этой деятельности становится утверждение коллективного эстетического идеала. Поэтому возможность не формальной и поверхностной, а реальной, глубокой и всесторонней эстетизации производства возникает лишь в условиях политико-морального единства общества, т. е. при социализме.

В ходе исторического развития эстетической практики мы можем наблюдать действие двух различных, однако не исключających друг друга тенденций: внедрения эстетического начала во все новые утилитарные сферы, то что можно назвать «эстетической колонизацией» действительности и обособление эстетической деятельности от утилитарной, превращение ее в самостоятельную форму чисто духовного производства. Если первая тенденция обусловлена постепенным ростом эстетической культуры, а значит, и эстетических потребностей общества, то в основе второй лежит противоречие между эстетическими и утилитарными целями, спорически возникающее в процессе созидания материальных ценностей. Яркий пример такого противоречия — положение в нашей архитектуре последних лет: сначала стремление выйти за рамки утилитарных потребностей строительства, затем борьба с этими «архитектурными излишествами», в которой чрезмерное усердие приводило сплошь да рядом к эстетическому обесценению новостроек, наконец, характерные для настоящего времени попытки найти некий органический синтез утилитарного и эстетического, выявить в большей, чем прежде, мере эстетические возможности самих утилитарных конструкций и применяемых в них современных материалов.

В данном случае противоречие разрешается в рамках архитектуры как прикладного искусства, но история архитектуры дает множество примеров и иного решения, а именно сведение утилитарных целей к такому минимуму, при котором сохранялась лишь видимость их. Превращение строительства почти исключительно в свободное от утилитарных ограничений средство утверждения эстетического идеала можно отчетливо видеть в триумфальных арках и подобных им сооружениях.

Это свойственное эстетической деятельности стремление к освождению себя от утилитарных пут сыграло далеко не последнюю роль в переходе (в историческом плане) от прикладного искусства к собственно искусству, ибо отношения пользы и красоты — это отношения не только единства, но и различия.

⁷ М. Горький. О литературе. М., 1953, стр. 788.

Таким образом, искусство есть результат развития не способ отражения, как таковых, а способов утверждения эстетического идеала, которое в ряде видов искусства происходит через отражение и оценку жизни в форме самой жизни.

В других видах искусства, например в музыке, оценка доносится до публики без показа, воспроизведения того, что оценивается, но этот «пробел», как правило, успешно восполняется воображением слушателей, которое может, следуя логике развития музыкального образа, воссоздать конкретные картины жизни, породившие воплощенное в нем настроение. Следовательно, в любом своем виде искусство существует как форма эстетического самоутверждения общества, класса и выступающей от их имени художнической индивидуальности, как органическое единство их самовыражения и непосредственного отражения жизни с той только оговоркой, что это последнее иногда присутствует в художественном произведении, в, так сказать, снятом виде и восстанавливается лишь воображением тех, кто воспринимает это произведение. Такое понимание сущности искусства позволяет не только установить связь и преемственность между различными формами эстетической практики, между эстетическим восприятием и искусством, но и внести ясность в решение ряда других проблем эстетической науки, прежде всего вопроса о специфике метода социалистического реализма по сравнению с реализмом предшествующих эпох. Ведь пора уже перестать закрывать глаза на тот факт, что определение «социалистический реализм есть правдивое, исторически-конкретное изображение жизни в ее революционном развитии»⁸ трактует социалистический реализм как реализм вообще, что оно применимо почти к любому художнику-реалисту и не отражает новаторской сущности нашего метода в искусстве. В самом деле, правдивость была высшей целью художников-реалистов всех эпох,⁹ а правдиво отражать жизнь — значит воспроизводить и ее конкретно-историческое своеобразие. Подлинная правдивость предполагает также отражение в искусстве объективной диалектики действительности, ее противоречий, ее революционного развития. Определение В. И. Лениным творчества Л. Н. Толстого как «зеркала русской революции» достаточно убедительно подтверждает это.

Главное содержание художественного метода составляет, очевидно, не характер «изображения», как такового, а характер утверждаемого искусством эстетического идеала и соотношение

⁸ МСЭ, т. 8, изд. III, стр. 799.

⁹ И. С. Тургенев писал, например: «Точно и сильно воспроизвести истину, реальность жизни есть величайшее счастье для литератора, даже если эта истина не совпадает с его собственными симпатиями» (Сочинения, т. XI, М.—Л., 1934, стр. 461).

этого идеала с действительностью. Кроме того, сам термин «изображение» имеет привкус натуралистического равнодушия к жизни, между тем как реалистическое искусство в основе своей «есть борьба за или против, равнодушного искусства — нет и не может быть, ибо человек не фотографический аппарат, он не „фиксирует“ действительность, а или утверждает, или изменяет ее, разрушает».¹⁰

Разумеется, рассматривая искусство с позиции эстетического идеала, эстетического самоутверждения классов, народов, эпох и человечества в целом, нужно четко размежеваться, с одной стороны, с иллюстративностью, с другой — с формализмом. Как правильно подчеркивает А. Михайлова, в искусстве проявляется и способность отражать уже существующее в жизни и способность свободно творить, создавать небывалое ранее. «Однако отдавать эту человеческую способность модернизму, значит сделать ему слишком щедрый подарок».¹¹

Где же проходит та грань, которая разделяет подлинное художественное творчество и фальсификацию, извращение его? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимается сама подлинность, т. е. эстетическая ценность произведений искусства.

*

Хорошо известно, что искусство всегда служило одним из средств познания действительности и воспитания людей. Вместе с тем столь же хорошо известно, что человек идет в филармонию, театр, на художественную выставку отнюдь не для того, чтобы познавать жизнь или тем более воспитывать себя. Но эта антиномия — только кажимость. Источник ее опять же в природе эстетического сознания личности и его взаимодействия с искусством.

Существует великое множество мотивов обращения людей к искусству и в связи с этим такое же множество субъективных критериев оценки художественных произведений. Но все эти мотивы и соответственно критерии можно разделить на две большие группы. К первой относятся те из них, в которых преобладает потребность получить удовольствие не столько от самого искусства, сколько от одобрения эстетической позиции данной личности окружающими. Дело в том, что широкая доступность художественной культуры поставила каждого человека перед необходимостью публичного выявления своих эстетических симпатий и антипа-

¹⁰ М. Горький. О литературе, стр. 789.

¹¹ А. Михайлова. «Коммунист», 1965, № 15, стр. 77.

тий. Это в какой-то мере (особенно учитывая недостаточную развитость вкуса и собственных эстетических убеждений у некоторых людей) сделало отношение к искусству сферой действия законов моды. В результате внутренний духовный процесс восприятия художественного произведения превращается в чисто внешний, физический акт приспособления высказываемого мнения к весьма капризным и зачастую далеким от эстетической целесообразности модным стандартам.

В свете этого становится ясным, что популярность некоторых «наимоднейших» веяний в искусстве («абстрактный экспрессионизм», «поп-арт») объясняется не столько какой-то особой «эстетической утонченностью» и «авангардизмом», олицетворяющими данные веяния художественной интеллигенции, сколько эстетическим бескультурьем части публики и сознательной или бессознательной ориентацией части художников на эту трагическую для искусства ситуацию.

Вторая группа мотивов и критериев, определяющих отношение людей к искусству, связана со стремлением получить удовольствие от самих художественных произведений. Собственно, только здесь и начинается эстетическое восприятие искусства. При этом диапазон эстетического удовольствия, получаемого людьми от общения с миром художественных ценностей, очень широк: от минимального удовлетворения до захватывающего всего человека восторга. Как и при восприятии явлений действительности, характер эстетической реакции зависит здесь, с одной стороны, от степени эстетической зрелости воспринимающего субъекта, с другой — от эстетических возможностей объекта восприятия. Однако в содержании самого процесса взаимодействия субъекта и объекта появляется ряд качественно новых моментов, обуславливающих большую сложность и интенсивность эстетической реакции на художественные произведения по сравнению с реакцией на действительность, как таковую.

Мы уже отмечали, что сам факт отражения усиливает эстетическое внимание, концентрируя его именно на данном объекте, выделяя этот объект из всех остальных. К этому неизбежно примешивается чувство, которое еще Аристотель назвал «радостью узнавания» и которое в той или иной мере включает в себя эмоциональную оценку художника как имитатора жизни. Выражением этих оценок являются суждения типа «до чего же похоже», «как живой», «как вылитый» и т. д. Разумеется, такого рода «радость узнавания» представляет собой еще низшую фазу эстетического наслаждения и здесь возникает новое противоречие в эстетическом восприятии искусства, потому что, с одной стороны, есть люди, которые пока что вынуждены этой фазой и ограничиваться, с другой — существует немало настоящих художественных шедев-

ров, в которых прямая и непосредственная похожесть в той или иной мере принесена в жертву более высокой и глубокой правде.

Пейзажи Левитана, Ван-Гога, Марке, Сарьяна далеко не воспроизводят всех деталей природы и в этом отношении стоят ниже даже цветной фотографии, однако людям, ищущим в пейзажной живописи не только изображение природы, но и изображение души человеческой, картины этих художников говорят несравненно больше, чем любая самая талантливая копия реально существующих явлений. Если бы ценность искусства состояла только в имитации, его социальное амплуа ограничилось бы ролью суррогата виденного и пережитого. Несомненно, что художественные произведения могут выполнять эту функцию, но не могут довольствоваться ею. Иначе действительность в эстетическом отношении всегда оказывалась бы выше искусства, между тем как само существование художественного творчества оправдано лишь стремлением эстетически превзойти природу, поднять красоту Форнарины до эстетических высот «Сикстинской мадонны». За счет чего же достигается эстетическое превосходство художественных образов над их реальными прототипами?

Ядром всякого художественного образа является утверждаемый в нем эстетический идеал, его пафос. Это опосредствованное отражение действительности сочетается в образе — так или иначе — с непосредственным ее воспроизведением. Причем, воспроизводя жизнь, искусство выходит далеко за пределы тех возможностей, которые доступны отдельному индивиду. Оно делает зримым и слышимым для человека все конкретно-чувственное многообразие мира, не только в настоящем, но и в прошлом. Поэтому основанная на индивидуальном опыте радость узнавания отдельных явлений действительности неизбежно перерастает при восприятии художественных произведений в радость познания ее новых сторон. А так как при отражении потока жизни художник неизбежно — хочет он этого или не хочет — отбирает материал, ставит нужные ему акценты, опускает то, что представляется ему не заслуживающим внимания, отражаемая жизнь никогда не бывает полностью тождественной ее реальному прототипу. Результатом этого может быть как ослабление, так и усиление эстетической силы образа по сравнению с действительностью. Первое чаще всего случается в натуралистическом искусстве, ибо подлинная красота враждебна и излюбленному натурализмом смакованию физиологии, и сведению явлений только к их внешней данности. Если же художник при отборе жизненного материала верен закону меры и закону наиболее полного соответствия отражаемых индивидуальных явлений — их внутренней родовой сущности, т. е. стоит на позициях реализма, то его воспроизведение жизни приобретает гораздо большую эстетическую действенность,

чем сама жизнь. Ни один реальный суд не может вызвать такого эстетического переживания, как фильм «Нюрнбергский процесс» Стенли Крамера. Несомненно, что и сама по себе картина реального суда приводит в движение фантазию присутствующих на нем, заставляет их дорисовывать, досмысливать то, что они непосредственно воспринимают, эмоционально реагировать на происходящее. Это общее впечатление от реальности, в котором есть много и от эстетического переживания, может быть даже очень сильным за счет непосредственности восприятия или утилитарной заинтересованности в исходе суда. Но если взять чисто эстетическое содержание реакции зрителей, то при восприятии фильма оно будет значительно богаче, нежели при восприятии самих отраженных в нем событий. Это обогащение эстетического содержания происходит прежде всего за счет превращения самого отношения к объекту восприятия из утилитарно-эстетического в чисто эстетическое благодаря перенесению данного объекта в другую «плоскость бытия», возникновению определенной, непреодолимой при помощи утилитарных средств дистанции между ним и зрителем. В результате основной формой соучастия зрителя в происходящем становится воображаемое соучастие, т. е. художественно-образное мышление. Самое же главное состоит в том, что процесс суда в фильме предстает очищенным от излишних, затрудняющих понимание сути дела, внутренней логики его развития, подробностей и деталей. Зато оставшиеся, отобранные сценаристом, режиссером и актерами детали настолько выразительны, красноречивы, «нагружены информацией», настолько полно выражают самые глубокие слои сущности и самые тонкие нюансы оценки происходящего, что каждая из них сама по себе становится эстетической ценностью. Достаточно вспомнить, например, как тонко, скупое, незаметно, но вместе с тем с какой неотразимой убедительностью и достоверностью артист Максимилиан Шелл подводит зрителя к мысли: будь защитник (роль которого он исполняет) в свое время на месте такого человека, как Яннинг, ставшего в годы фашизма гитлеровским прислугой, и он, этот молодой и талантливый представитель уже послевоенной, «денацифицированной» Германии, тоже пошел бы по этому пути. Здесь все: и ощущение подлинности характера, и восхищение мастерством и искренностью актера, и идейно-эмоциональная глубина каждого жеста, и значительность, логическая обоснованность и вместе с тем неожиданность конечного вывода — льет воду на мельницу эстетического переживания, благодаря чему оно достигает такой мощи, какой вряд ли могла бы достигнуть реакция на поведение реального прототипа данного персонажа в реальных обстоятельствах, нашедших отражение в фильме.

Однако дополнительный эстетический потенциал искусства есть следствие не только того, что можно назвать эстетической обработкой художником отражаемой действительности. Большую роль здесь играет и то обстоятельство, что в центре этой действительности у художника всегда стоит человеческая личность, идет ли речь о специально посвященных человеку стихах Э. Межелайтиса или о «безлюдных» пейзажах Н. Рериха. Поэтому искусство всегда общепонятно, оно всегда для того, кто его воспринимает, есть не только познание, но и самопознание.

Содержание и структура личности, характер стоящих перед ней проблем, тип взаимоотношений между личностью и обществом во многом предопределяют нравственную, а следовательно, и эстетическую специфику искусства в каждую историческую эпоху. Стремление к равновесию, гармонии физической и духовной сущностей человека было несомненно одним из источников удивительной гармоничности древнегреческого искусства, а деградация, распад личности или же ее нивелирование, «стандартизация», особенно ярко проявляющиеся среди паразитических слоев современного буржуазного общества, в значительной мере способствовали появлению тех формалистических и натуралистических уродств, которыми так богата современная эстетическая практика.

Наконец, очень важным источником эстетического наслаждения при восприятии художественного произведения является радость узнавания воспринимающим в утверждаемом художником идеале своего собственного эстетического идеала, радость выявления этого идеала перед другими, радость обнаружения своей сопричастности к общему эстетическому мироощущению. Этот аспект эстетической реакции, выражаемый обычно в суждениях «правильно», «так им и надо» (при восприятии сатиры) предполагает и творческую работу читателя, зрителя, слушателя, ибо прямое одобрение или осуждение характерно лишь для некоторых жанров искусства, основному же его «массиву» свойственна скрытость, завуалированность оценки. «Тенденция, — писал Ф. Энгельс, — должна сама по себе вытекать из положения и действия без того, чтобы на это особо указывалось».¹² Здесь искусство как бы идет навстречу желанию читателя, зрителя, слушателя не просто подчиняться художнику в оценках жизни, а самостоятельно проанализировать и рас судить ее. Если попытаться создать некую мысленную модель данного отношения, то она будет выглядеть примерно так: человек, воспринимающий художественное произведение, идет в том направлении, в каком его ведет или подталкивает автор, но у него должна быть иллюзия полной свободы

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, 1, М., 1957, стр. 9.

выбора пути, иначе сам путь потеряет для него всякий интерес. Многочисленные примеры крушения литературных кораблей, напичканных лобовой назидательностью, — достаточно красноречивое подтверждение правильности этой модели. Более того, есть все основания полагать, что по мере повышения эстетического уровня публики и ее творческой активности это стремление к самостоятельности и суверенности интерпретации отражаемых в искусстве событий неуклонно усиливается. Некоторые художники просто подлаживаются под нее, становясь на путь натуралистического объективистского бытоописательства и вообще отказываясь от выражения в искусстве какого-либо идеала. Но это фактически путь вырождения искусства как формы эстетического самоутверждения общества, низведения восприятия художественного произведения до восприятия жизни, как таковой, в результате чего само существование художественного творчества лишается смысла. Поэтому большинство художников — и прежде всего наиболее талантливые из них — идут при разрешении этого противоречия по другому пути. Его можно назвать путем извлечения логики оценки из логики самой жизни, что, конечно, возможно лишь при совпадении содержания эстетического идеала с объективными тенденциями действительности и при глубоком знании и понимании художником данных тенденций. В этом случае оценка как бы растворяется в самом отражении жизни и радость узнавания идеала превращается в радость самостоятельного, свободного соиздания его. Возникает тот вид полного контакта художника и человека, воспринимающего его произведение, который Л. Н. Толстой назвал заразительностью.

«Главная особенность этого чувства в том, что воспринимающий до такой степени сливается с художником, что ему кажется, что воспринимаемый им предмет сделан не кем-нибудь другим, а им самим, и что все, что выражается этим предметом есть то самое, что давно ему хотелось выразить».¹³

Слияние воспринимающего с художником уже в силу того, что идейное содержание в подлинном искусстве выступает как жизненное, историческое содержание, дает в свою очередь начало двупроцессу: осмысления и переживания воспринимающим своего собственного жизненного опыта в контексте произведения и обогащения произведения за счет этого опыта. Достаточно познакомиться с суждениями, например, о «Живых и мертвых» людей, только вступающих в жизнь, и тех, которые сами воевали в те годы, дабы убедиться, что если брать произведение не так,

¹³ Л. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, 30, М., 1951, стр. 149.

как оно создано, а так, как оно воспринимается, то перед нами не один, а два романа, не одна, а две кинокартины.

В этом смысле восприятие художественного произведения уже не просто познание, а и оценка себя в других и других в себе; здесь перекрещиваются два важнейших аспекта искусства — гносеологический и этический; соотнесенный с социальным опытом искусства индивидуальный опыт человека предстает перед ним в новом, более верном свете, оказывается в новом соотношении с человеческой совестью. Именно в этом, а не в буквально понимаемом подражании — главный источник могучего морального воздействия искусства. Когда фильм «Председатель» вышел на наши экраны, многие критики ставили ему в упрек, что «так теперь нельзя руководить колхозами». Но, ведь надо полагать, ни сценарист, ни режиссер и не собирались создать кинематографическую модель правильного руководства сельскохозяйственным производством. Задача искусства гораздо крупнее и шире: размышление (обязательно вместе с читателем, зрителем, слушателем) о жизни, сопоставление ее тенденций и противоречий, оказание умной и неназойливой помощи людям в определении их эстетических, а значит, и моральных, философских и других позиций по отношению к явлениям, подвергающимся художественному анализу. Ни Онегин, ни Татьяна — далеко не пример для подражания, но сколько поколений училось на романе А. С. Пушкина моральной азбуке любви!

Взаимопроникновение индивидуального и социального опыта при восприятии художественного произведения происходит в, казалось бы, исключаяющих одно другое обстоятельствах: с одной стороны, воспринимающий все время помнит об условности искусства и не бросается на сцену, чтобы защитить слабого и покарать злодея, с другой стороны, он максимально преодолевает эту условность.¹⁴ В разрешении данного противоречия решающая роль также принадлежит творческой фантазии человека. Посредством ее читатель создает из описания живые сцены, зритель преобразует запечатленный на плоском холсте момент в развертывающуюся во времени и пространстве биографию человека или события, слушатель ощущает в мелодии и ритме биение своей и окружающей его жизни. И чем больше развито, натренировано воображение воспринимающего, тем менее оно требует исходного материала, чтобы начать работать, расширяя, дополняя, обога-

¹⁴ В этом плане большой интерес представляет следующее признание Франсуа Мориака: «Я не могу сказать, что я прочел „Войну и мир“, в действительности я будто жил среди героев этого романа большую часть своей молодости. Семья Ростовых была мне ближе, чем большинство моих живых друзей, и я искал Наташу Ростову во всех девушках, в которых влюблялся в те годы («Правда», 21 ноября 1960 г.).

щая те образы и сюжеты, которые создал художник. При этом между художественным произведением и тем, кто его воспринимает, все время поддерживается дистанция, необходимая для того, чтобы воспрепятствовать перерождению эстетической заинтересованности в изображенных событиях в непосредственно прагматическую заинтересованность.

Эта поистине огромная роль читательской, зрительской, слушательской фантазии в восприятии художественных произведений заставляет нас несколько уточнить понимание правды в искусстве. Очевидно, художественную правдивость нельзя сводить не только к похожести, к правдоподобию, но и к пассивному отражению сущности жизненных явлений. Критерий правдивости следует искать как в содержании образа, так и в его «эстетическом заряде», т. е. в том, в какой мере он способен возбудить и заставить работать на себя творческое воображение воспринимающего. Иначе говоря, правда имеет в искусстве не только обычный, моральный, но и эстетический смысл, являясь одним из важнейших аспектов того интенсивного творческого контакта между художником и его читателем (зрителем, слушателем), который составляет суть всякого подлинного восприятия искусства и наслаждения им.

Таким образом, искусство, рассматриваемое с его ценностной стороны, представляет собой диалектическое единство устойчивости и изменчивости, объективности и субъективности; причем если в процессе создания художественного произведения субъективное выступает как утверждаемый в нем социальный эстетический идеал, то в процессе восприятия, когда произведение становится уже объектом, оно выражается в активности эстетического сознания воспринимающего.

Эта активность имеет характер сотворчества, в котором участвуют все духовные силы человека: его интеллект, чувства, воображение, опыт. Ею определяются в конечном счете и интенсивность эстетического переживания произведения и мера наслаждения им.

Из этого следует, что степень ценности искусства есть производное и самого по себе художественного произведения, и воспринимающего его эстетического сознания, и таланта художника, и творческой способности читателя, зрителя, слушателя. Чем выше эта способность, чем сильнее и глубже воздействие искусства, тем больше его роль в социальной жизни.

Поскольку люди, воспринимающие искусство, не просто «потребители», а в какой-то мере и создатели его эстетической ценности, художественные произведения могут — в соответствующих пределах — подвергаться различной трактовке и интерпретации в зависимости как от классовых, групповых и индивидуальных

различий, так и от исторических изменений. Поэтому Ж. Фревилль, очевидно, прав в своем утверждении, что «внезапное увлечение шедеврами, сияние одних и угасание других не является функцией их внутренней ценности», а есть «функция проблем, которые общество ставит в тот или иной момент истории».¹⁵

Возможность акта сотворчества, а следовательно, и эстетического наслаждения обусловлена самой природой искусства как формы утверждения социального эстетического идеала через художественно-образное отражение и оценку действительности. Сотворчество достижимо лишь на основе идейной и эмоциональной заразительности и правдивости художественного произведения. Это означает, что практика отрыва искусства от жизни, выхолащивание его идейного и эмоционального содержания, формалистическое и натуралистическое «новаторство» в искусстве (абстракционизм, «поп-арт») ведет к ликвидации его как эстетической ценности.

Подлинное искусство всегда было важным фактором индивидуальной и социальной жизни людей. Оно служило для них и средством познания действительности, и средством общения, и средством воспитания. Но все эти многообразные функции искусства существуют лишь как элементы его специфической эстетической функции. «Искусство, — говорил В. И. Ленин, — должно пробуждать в людях художников и развивать их».¹⁶ И обращаясь к искусству, люди стремятся удовлетворить прежде всего эти свои эстетические, художественно творческие потребности.

Только овладев эстетическим вниманием человека, художник получает возможность воздействовать на его моральные, политические, философские и иные воззрения. Если же произведение искусства не обладает эстетической ценностью, оно не обладает и никакой другой ценностью.

Цит. по журналу «La pensée», № 77, 1958, р. 65.
Ленин о культуре и искусстве, М., 1956, стр. 520.

ПОЗНАНИЕ И ОЦЕНКА В ИСКУССТВЕ

Ценностный подход к искусству включает в себе двоякого рода проблематику. С одной стороны, поскольку плоды художественного творчества обладают для человечества огромной и неоспоримой ценностью, постольку эстетика должна выяснить, в чем конкретно состоит эта ценность искусства для отдельно взятой личности и для общества в целом; с другой стороны, поскольку в художественных произведениях необходимо заключена оценка изображаемых явлений действительности, искусство опять-таки привлекает внимание аксиологии как носитель ценностного отношения человека к миру.

В данной статье предметом специального рассмотрения будет именно этот последний круг вопросов. И тут нужно сразу же отметить, что мы считаем решительно неверным как односторонне-гносеологический взгляд на сущность искусства, довольно широко распространенный в советской теоретической литературе (показательно, например, уже одно название книги Б. Кубланова «Гносеологическая природа литературы и искусства»), так и чисто аксиологическую интерпретацию сущности художественного творчества, которая стала популярной в буржуазной эстетике XX в. Показательно, что Г. Морпурго-Тальябуэ заключил свою книгу «Современная эстетика» параграфом с весьма характерным названием: «От гносеологически-онтологической ориентации эстетики к ориентации феноменологически-аксиологической». Итальянский ученый утверждает здесь, что хотя аксиологический аспект всегда был свойствен эстетической методологии, в прежние времена, до Кроче, в эстетике господствовал гносеологический подход, обусловленный в свою очередь определенными онтологическими принципами. Пришло время «освободить» эстетическую аксиологию от искажавших ее онтологически-космологических идей и сделать эстетику чисто аксиологической дисциплиной, ибо ответ на

вопросы «что такое красота» и «что такое искусство» можно дать «только с точки зрения аксиологии».¹

Как свидетельствует вся история искусства, художественно-творческий процесс всегда является противоречивым единством познания и ценностного осмысления реального мира. Поэтому ни в романе, ни в пьесе, ни в картине, ни в симфонии нельзя отчленить один из этих моментов от другого, нельзя выделить такие элементы художественной ткани, которые несли бы в себе только познавательное содержание, от тех, которые имели бы только оценочную нагрузку. Безусловно прав был П. Палиевский, когда подчеркивал, что художественный образ «связывает... познание и оценку действительности» не менее прочно, чем форму и содержание, и что в силу этого «свойства художественного образа никак не сводимы к свойствам составных его элементов; познание и оценка отличаются в этом смысле от искусства еще больше, чем кислород и водород от воды». Художественный образ — это не «сочетание и сосуществование» факта и идеала, познания и приговора действительности, а их нерасторжимая цельность в «организме» образа.²

В этом рассуждении П. Палиевского есть скрытая полемика с Чернышевским и с следовавшими за ним в данном пункте теории искусства советскими учеными. Нужно признать, что не только многие их сочинения, но и знаменитая диссертация классика русской революционно-демократической эстетики дают известные основания для такой полемики. Ибо Чернышевский рассуждал истинно диалектически, когда утверждал, что, воспроизводя и объясняя жизнь, художник неизбежно — явно или тайно, сознательно или бессознательно — выносит свой приговор изображенным явлениям,³ но он сбивался на метафизические позиции, когда в других местах диссертации говорил, что этот приговор, т. е. идейная оценка, присутствует в искусстве далеко не всегда, что искусство может ограничиться одним только воспроизведением действительности.⁴

Вскрыть диалектическую структуру искусства — значит осветить его перекрестными лучами гносеологического и ценностного понимания. Лишь в этом случае искусство перестанет толковаться как некий конгломерат науки и идеологии и предстанет перед нами в его живой целостности и неповторимой оригинальности.

¹ G. Morpurgo-Tagliabue. L'Esthétique contemporaine. Milan, 1960, pp. 609—613.

² П. Палиевский. Внутренняя структура образа. В сб.: Теория литературы, М., 1962, стр. 106—107.

³ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. II, М., 1949, стр. 86, 111.

⁴ Там же, стр. 92, 110—111.

*

*

Исследуя свойственный искусству способ отражения действительности, Аристотель сопоставлял поэзию с историей и с философией, т. е., говоря современным языком, с документально-хроникальным изображением и научно-теоретическим познанием реального мира.⁵ Методология великого античного мыслителя применяется в эстетике и поныне, и сформулированные им выводы повторяются едва ли не в каждом современном эстетическом трактате: документальное отражение воспроизводит единичное, наука постигает общее, а искусство раскрывает общее в единичном, представляет общее в форме единичного.

Нельзя не указать на явную неполноту и односторонность такого истолкования специфики искусства. А. Буров совершенно справедливо отмечал, что в сфере научной любая иллюстрация, любой пример есть не что иное, как представление об общем в форме единичного, однако никакой художественной ценностью такие примеры и иллюстрации не обладают.⁶ С другой стороны, поскольку общее не привносится человеческим познанием в реальный мир, а объективно содержится в конкретных предметах и явлениях, постольку чисто документальное изображение единичного — скажем, в газетном очерке, хроникальном фильме, документальной фотографии и т. п. — может нередко достаточно отчетливо раскрывать свойственную данному предмету диалектику общего и индивидуального.

Уже отсюда следует, что художественный образ таит в себе, по-видимому, другие, более существенные свойства, отличающие его и от документального образа и от научного понятия. Первым таким свойством и является необходимо наличествующее в искусстве оценочное отношение к отражаемой и познаваемой художником действительности.

В самом деле, документальное изображение (описание, фиксация) предмета не предполагает оценки этого предмета человеком. Поскольку практическая ценность подобных изображений определяется максимально достижимой объективностью, возможно большей степенью близости к оригиналу, постольку отношение человека к предмету, который он тем или иным способом призван запечатлеть (описать, застенографировать, зарисовать, сфотографировать и т. д. и т. п.), не должно присутствовать в изображении. В этом смысле художественное изображение принципиально отличается от чисто документального («чисто» — потому что

⁵ Античные мыслители об искусстве, М., 1938, стр. 160.

⁶ А. Буров. Эстетическая сущность искусства. М., 1956, стр. 19—20.

иногда мы встречаемся с произведениями, имеющими одновременно и документальную, и художественную ценность: таковы, например, «Былое и думы» Герцена или фильмы Романа Кармена, точно называющиеся «художественно-документальными»). Это отличие весьма отчетливо раскрывается при переходе от документальной к художественной фотографии. Фотограф-художник решает одновременно две задачи: с одной стороны, он стремится запечатлеть такой объект или такой момент существования объекта, в котором с предельной наглядностью раскрылось бы общезначимое, типическое, характерное; с другой же стороны, он стремится показать в снимке не только собственные качества объекта, но и свое к нему отношение, свою оценку. Иными словами, фотографируемый объект интересует его не просто потому, что он существует, а потому, что он выявляет свою собственную сущность и одновременно раскрывает свою социальную ценность. Соответственно фотограф-художник мобилизует все возможные средства процессов фотографирования, проявления и печатания для того, чтобы представить ценностное качество изображаемого объекта — его красоту, величие или пошлость, ничтожность и т. д. и т. п.

В этом же направлении должны быть сопоставлены художественное и научное отражение действительности. Сколь бы ни было существенным отличие научного познания от документального отражения реального мира, их позиция по отношению к этому миру одна и та же — стремление к возможно более высокой степени объективности и, следовательно, «отключение» оценочного отношения к объекту отражения. Разумеется, в ряде случаев — особенно часто в общественных науках — ученый дает оценку исследуемым явлениям или процессам, но эта оценка возникает как результат исследования, как итог познания, а не как момент, вплетенный в само познание и от него неотрывный. Поэтому взаимосвязь гносеологической и ценностной сторон в научном сочинении принципиально иная, чем в сочинении художественном. В первом случае нет того органического и нерасторжимого взаимопроникновения этих сторон, какое свойственно и необходимо искусству. В принципе научное сочинение может быть очищено от заключенных в нем оценочных моментов, и уж во всяком случае читатель может их игнорировать, отбирая, скажем, в реакционном по идейной тенденции произведении социолога, экономиста, статистика, историка содержащиеся в нем научные истины.

Нужно ли доказывать, что подобные операции абсолютно невозможны с произведением художественным? Нет такого способа, с помощью которого можно было бы выделить и изъять из него какие-то фрагменты, которые несли бы в себе оценочные идеи

художника, и сохранить в этом произведении одни лишь познавательные качества, ибо оценочное отношение к изображаемому разлито по всем клеточкам художественного организма. Оно имманентно произведению искусства, внутренне ему присуще. Мы можем соглашаться или не соглашаться с тем, как воплотил А. Солженицын в образах Ивана Денисовича и Матрены типические черты русского народного характера, но мы не можем даже представить себе этих персонажей, отвлекаясь от той оценки их нравственного облика и поведения, которая дана автором, так как оценка эта впаяна в «тело» образа и неотделима от него. Оттого при всем желании нельзя восхищаться Климом Самгиным и презирать Павла Корчагина, даже если собственные идейные позиции читателя противоположны позициям Горького и Островского.

Возможность включать в познавательный процесс оценочный момент содержится уже в языке. Этой цели служит, например, система суффиксов. Если понятие «человек» абсолютно свободно от какой-либо оценки обозначаемого предмета, то понятия «человечишко» или «человечище» обладают ясно выраженным оценочным значением. В эпитетах, сравнениях, метафорах, гиперболах и всех других тропах эта способность языка мобилизуется для необходимого искусству одновременного решения познавательно-изобразительной и оценочно-выразительной задач. Поскольку сравнение и метафора сопоставляют *А* с *Б* и показывают *А* через *Б*, самый выбор этого *Б* говорит об отношении художника к *А*. Достаточно, например, Гоголю сравнить голову своего героя с редькой, а Пушкину написать о Петре: «Он весь, как божия гроза», — и самый выбор объекта сопоставления становится оценочной характеристикой изображаемого объекта.

Рассматривая художественный образ в свете теории информации, В. Зарецкий пришел к точному выводу, что в образ «нельзя воплотить... то, что безразлично для нас — ни хорошо, ни плохо», ибо образная информация «уясняет сущность и ценность явления жизни в его отношении к эстетическому идеалу».⁷

Эта непреложная необходимость уяснить «сущность и ценность» изображаемого заставляет искусство всемерно использовать экспрессивно-стилистические возможности речи, и в частности богатейшую языковую синонимику. Перед научным изложением «проблема синонима» по сути дела вообще не стоит. Было бы в высшей степени странно, если бы в анатомическом исследовании мы встретили вдруг «уста» вместо «губы» или «очи» рядом с «глазами». Но нужно ли доказывать, сколь существенно важен для искусства выбор того или иного синонима?

⁷ В. Зарецкий. Образ как информация. «Вопросы литературы», 1963, № 2, стр. 88—89.

В рукописи «Евгения Онегина» известные строки из «портрета» Ольги:

Глаза, как небо голубые,
Улыбка, локоны льняные

имели первоначально такой вид:

Улыбка, очи голубые
И кудри льняные.

Но Пушкин не стал дорабатывать этот вариант описания облика своей героини, почувствовав, что слова «очи» и «кудри» имеют совсем иное ценностное значение, чем то, которое было ему в данном случае необходимо. А вот в сие Татьяны поэт меняет первоначальное «взоры всех» на «очи всех», и сам Онегин здесь «очами бродит»...

Художественная необходимость точного выбора синонима объясняется только и именно с ценностной точки зрения. В отличие от науки искусство обязано с предельной активностью и целеустремленностью выявлять «эмоциональный ореол» слова, ибо в этом ореоле фиксируется ценностное качество предмета.

В этом свете становится понятным и то, что наука пренебрегает интонационной выразительностью речи, а искусство, напротив, всемерно использует ее. Ведь интонация — это одно из самых могущественных средств выражения оценочного отношения человека к тому, о чем он говорит. Интонация способна передать тончайшие оттенки эмоциональных оценок, которые недоступны смысловому значению высказывания. Поскольку научно-теоретическое суждение имеет своей целью определить сущность того или иного явления, а не выразить отношение к нему ученого, постольку интонационная сторона речи оказывается ему попросту ненужной. В художественном же «суждении» необходимость оценки изображаемого заставляет мобилизовать и активизировать максимум интонационных качеств речи. Искусство чтеца и актера в том прежде всего и состоит, чтобы вникнуть в интонационный строй исполняемого текста и передать его с максимальной выразительной силой. Неудивительно, что музыка, обособляющая звучание от текста, сохраняет художественно-образную ценность именно в той мере, в какой она подчиняет звуковысотные и темпоритмические отношения задаче интонационной выразительности, — не зря академик Б. Асафьев утверждал, что интонация есть основа музыкального искусства.

В этой же плоскости лежит и отличие художественного рисунка от рисунка технического и от чертежа. Именно тогда и приобретает рисунок образную выразительность, когда он не просто и не только воспроизводит облик предмета или его структуру,

а одновременно передает отношение рисующего к данному предмету, т. е. и изображает и оценивает объект.

Эта закономерность художественного творчества проявляется и в сфере архитектуры, прикладного и промышленного искусства. Любая вещь, удовлетворяющая практические нужды человека, обладает объективно определенной утилитарной ценностью. Однако чисто техническое конструирование никогда не стремится выявить ценность вещи в ее облике. Что же касается художественного конструирования, то и в творчестве современного «дизайнера», и в творчестве художника-прикладника, и в творчестве архитектора оно заставляет вещь преодолевать эту скромность и не только доказывать свою ценность действием, но и заявлять о ней всем своим видом. Иначе говоря, выйдя из рук художника, здание и мост, кресло и ваза, автомобиль и станок словно обретают сознание своей ценности. Облик вещи начинает говорить нам на своем пластическом языке: «я прекрасна», «я изящна», «я величественна», «я поэтизирую прозу жизни», «я утверждаю мощь государства», «я выделяю своего владельца», «я украшаю быт», «я воспеваю техническую целесообразность», «я славлю труд человека».

Эта включенность оценочного отношения в самые недра художественного мышления и творчества объясняет, почему в искусстве эмоциональный фактор играет такую роль, какую не предоставляет ему ни наука, ни техника. Оценка есть результат совокупного действия мысли и чувства, а не одного только рассуждающего интеллекта. Самый факт оценки человеком какого-либо явления свидетельствует о том, что явление это оказалось включенным в круг интересов данной личности и, следовательно, не может оставить ее равнодушной, бесстрастной, невозмутимо безразличной. Потому в основании оценки всегда лежит и понимание значения данного явления, и эмоциональная реакция человека на это явление. «Эмоция, — пишет В. Н. Мясищев, — представляет реакцию, включающую непосредственную, можно сказать инстинктивную, положительную или отрицательную, оценку тех или иных объектов или процессов объективной действительности».⁸

Отвлекаясь от ценностного отношения к действительности, научное познание законов бытия, равно как и техническое конструирование, не испытывают особой нужды в помощи чувств, эмоций, переживаний. Разумеется, определенные эмоциональные движения сопровождают процесс мыслительной деятельности ученого и инженера, но создаваемый продукт не впитывает, не вбирает в себя испытанные ими чувства, конденсируя только их мысль. В искусстве же необходимость выражения оценки изобра-

⁸ В. Н. Мясищев. Личность и неврозы. Л., 1960, стр. 155.

жаемого объекта или художественно преобразуемой вещи заставляет ввести эмоциональность в живую ткань художественного произведения. Оно не может быть холодным, рассудочным, не отрицая себя как художественное творение. Вот почему идейное содержание искусства есть идейно-эмоциональное содержание, живое и поэтическое единство мысли и страсти, рассуждения и волнения; вот почему искусство обращается не к одной только мысли воспринимающего его человека, а одновременно к его переживанию. Именно то, что искусство помогает людям не только познавать жизнь, но и вырабатывать ценностное к ней отношение, делает его столь могущественным орудием общественного воспитания человека.

Как становится, однако, возможным это органическое слияние познавательного и оценочного отношений к действительности, которое отличает художественное ее освоение от научного?

Ответить на этот вопрос можно только отправляясь от особенностей самого предмета художественного познания. По-видимому, предмет этот должен обладать такими качествами, которые обусловили бы нераздельную слитность его познания и его оценки, которые обязывали бы человека познавать не только объективно-реальное, но и ценностное его бытие. Когда же появляются у объекта подобные качества? Тогда, когда он рассматривается нами не в чистой своей объективности, не в своем «в себе и для себя бытии», но и в «бытии для нас», в своем отношении к субъекту, в своей социально-человеческой значимости. Ведь ценность объекта — это и есть его отношение к субъекту, его роль в человеческой жизнедеятельности. Постигание этой роли и представляет собой то единство познания и оценки, которое мы обнаружили в художественно-образном освоении человеком мира.

Представим себе, что художник-реалист пишет с натуры пейзаж или портрет. Казалось бы, все его внимание устремлено на изображаемый объект, который он стремится познать и воссоздать, говоря словами Белинского, «во всей его истине». Но ведь если бы дело действительно так и обстояло, образная «модель» данного объекта оказалась бы тождественной его научной или его документальной моделям — топографической карте, слепку, макету, чертежу и т. п. Между тем художественно-образная «модель» резко отличается от всех иных моделей и отличается от «моделируемого» оригинала, причем отличается она в первую очередь тем, что воссоздает объект отнюдь не таким, каков он сам по себе, а таким, каким воспринимает его художник, таким, каким художник его видит, переживает, понимает, оценивает.

В процессе художественного познания не происходит того абстрагирования познаваемого объекта от отношения к нему познающего субъекта, которое лежит в основе научного познания.

Напротив, художественное познание реально — сознает это художник или не сознает — оказывается устремленным отнюдь не на самодовлеющее бытие объекта внешнего мира, а на взаимоотношение между объектом и субъектом, между внешним миром и художником.

Познание объекта и познание отношения художника к объекту выступают в процессе художественного творчества не как два раздельных акта, а как единое, целостное и нерасчленимое движение образной мысли. Условием такого единства может быть только обращенность познания к взаимосвязи объекта и субъекта, которая и выступает как действительный предмет художественного познания и которая именно поэтому необходимо содержит в себе ценностный аспект. А отсюда следует, что одна из важнейших задач художника — выявление тех оснований, на которых покоится ценность изображаемого объекта, проверка их с целью утверждения, уточнения или — в случае необходимости — опровержения сложившегося в обществе типа его оценки. Драматургия классицизма утверждала, например, высочайшую ценность верности героя нравственному и политическому долгу и его способности подавлять свои чувства, а «мещанская драма» стала доказывать, что истинной ценностью обладают семейные добродетели буржуа, этого традиционного комического персонажа классицистического театра. Подобные радикальнейшие переоценки ценностей постоянно производятся в истории искусства.

Эстетическая теория издавна говорит о способности искусства открывать новое в жизни, сближая в этом смысле художественное познание с научным. Тезис этот несомненно верен, но он требует уточнения: как и наука, искусство стремится к открытию новых закономерностей объективного мира, но одновременно с этим оно открывает и новые аспекты его ценности. Правда, иногда наука также обращается к изучению ценностных качеств действительности, например политическая экономия или этика. Однако наука исследует эти качества в их чистой социальной объективности, как внешние по отношению к ученому реальные закономерности экономического или нравственного порядка. В искусстве же ценность изображаемого объекта постигается не как независимое от личной оценки художника социальное качество вещи, явления, поступка, а как качество, устанавливаемое восприятием художника. Потому в предмет искусства в отличие от предмета общественных наук субъективное входит на другом уровне — не как наиндивидуальная и в этом смысле объективная стихия социальных отношений, а как индивидуальная, глубоко личностная оценка художником изображаемого, в которой и через которую проявляется социально-объективная ценность познаваемых объектов.

Вот почему в искусстве познание реального мира оказывается одновременно осознанием отношения художника к миру. А отсюда проистекает возможность двух разных путей художественного познания: со стороны объекта и со стороны субъекта. В первом случае оно принимает эпическую, во втором — лирическую форму. В лирике непосредственным объектом познания является внутренний мир художника, а внешний мир постигается опосредованно, в той мере, в какой он отражается в переживаниях и размышлениях писателя, композитора, актера-чтеца; в эпосе, напротив, объектом непосредственного познания является внешний мир, а самопознание художника осуществляется опосредованно.

Говоря о лирическом и эпическом способах художественного освоения действительности, мы имеем в виду не только традиционное определение литературных родов, но значительно более широко действующий принцип различения видов, жанров, методов и стилей искусства. Ибо существенное расхождение путей отражения действительности в живописи и в музыке или в искусстве драматического актера и в искусстве чтеца определяется принципиально той же противоположностью эпического и лирического подходов искусства к познанию системы объект—субъект. В этой же плоскости лежит и отличие реалистического метода от романтического, импрессионизма от экспрессионизма, неореализма от сюрреализма.

Такое понимание специфики структуры предмета искусства дает ключ к решению многих кардинальнейших проблем его теории и истории. Лишь в этом свете становится, например, понятным, почему и в онтогенезе и в филогенезе способность к образному мышлению и художественному творчеству формируется раньше, чем способность к научно-теоретическому познанию мира. Маркс и Ленин неоднократно отмечали характерное для сознания первобытного человека невыделение им себя из природы. Это выражалось в том, что внешний мир познавался людьми первоначально не как объективная реальность, живущая по собственным своим законам, т. е. не научно, а как живая взаимосвязь объекта и субъекта, художественно-образно. Сказки и мифы, драматизированные обрядовые действия, живописные и скульптурные изображения, произведения прикладного и декоративного искусства с удивительной прозрачностью раскрывают нам обращенность художественного сознания первобытных людей к природе очеловеченной, а не отчужденной от человеческого к ней отношения силой абстрактного мышления. Отсюда и проистекало олицетворение и одухотворение природы, ее фантастическое наделение человеческими способностями. И если в дальнейшем развитие абстрактно-логического мышления и основанного на нем научного познания позволило человеку пробиться к объективным законам материального мира, то художественно-образное мышление продолжало осваивать мир

доступным ему способом, очеловечивая, одухотворяя, олицетворяя, фантастически преображая этот мир. Когда Тютчев утверждал, что природа «не слепок, не бездушный лик», что «в ней есть душа, в ней есть язык», он выражал этот неизменный принцип художественного осмысления мира, для которого предметом познания является именно одушевляемая человеком природа, а не определенные формы существования материи.

Вот почему наука и искусство не являются конкурентами в деле познания действительности. Если бы это было так, мы неизбежно должны были бы заключить, что один из этих двух способов его познания более совершенен, более могуществен, более ценен, чем другой. Подобные выводы не раз делались в истории эстетической мысли, то предрекавшей неизбежный крах искусства под натиском научно-теоретического знания (вспомним концепции Гегеля или некоторых современных апологетов научного прогресса), то пророчившей грядущее растворение научного познания в новой мифологии (так обещал Шеллинг и примерно так думают некоторые современные агностики-интуитивисты). Реальная же история культуры свидетельствует о том, что как бы ни соприкасались подчас наука и искусство, как бы ни скрещивались в ряде случаев их интересы, обе эти формы познания имеют свои сферы компетенции, обусловленные особенностями предмета научного и предмета художественного познания и делающие их равноправными, незаменимыми и одинаково необходимыми обществу способами духовного освоения человеком мира.



Неразрывная слитность гносеологического и ценностного начал в художественном образе не исключает, а, напротив, предполагает возможность разных форм конкретного соотношения этих его сторон. Так, в одних случаях оценка изображаемого явления выражается в образе откровенно, отчетливо, обнаженно, а в других — скрыто, незаметно, подчас даже непроизвольно и неосознанно для самого художника.

Наличие двух этих крайних образных структур обуславливается разными причинами. Первая из них — особенности выразительных средств, свойственных каждому виду искусства.

Вполне очевидно, например, что литература предоставляет писателю такие возможности прямой авторской оценки изображаемого, каких нет и не может быть в сценическом искусстве, где автор «растворен» в героях пьесы. Потому-то немецкие романтики, превыше всего ценившие в искусстве субъективно-выразительное его начало, относились столь недружелюбно к драматиче-

ской форме, предпочитая ей форму лирического повествования; потому романтизм сумел бесконечно более ярко и свободно раскрыться в поэзии и музыке, чем в живописи и скульптуре — мера объективности изобразительных искусств ограничивала, стесняла, сковывала романтическое стремление к «самовыражению» художника. Показательно и то, что при всем отличии эстетической концепции Чернышевского от позиции романтиков иенской школы и он оказывал предпочтение литературе по сравнению с живописью, потому что судить жизнь, произносить «приговор над жизнью» искусство слова способно гораздо более отчетливо и определенно, чем искусства изобразительные. Оценка изображаемого включается в живописно-пластический образ лишь опосредованно, тогда как в литературе возможно ее прямое и непосредственное словесное воплощение.

Помимо особенностей вида искусства, на характер выражения оценки изображаемого оказывают воздействие и специфические законы жанра. Весьма отчетливо это видно при сопоставлении, например, психологического и сатирического романа или станковой картины и карикатуры. В «Истории одного города» Щедрина «приговор над жизнью» выражается резко тенденциозно, тогда как в «Иудушке Головлеве» он лишь просвечивает через всю образную ткань повествования; совершенно аналогично отличие гротескных офортов Гойи от его картин. Вообще говоря, свойственные сатирическим жанрам гиперболизация, деформация, фантазмагоризация действительности нужны им именно для того, чтобы обнажить и обострить авторскую оценку уродливого, пошлого, алогичного. Потому в этих жанрах познавательное содержание образа как бы подчиняется оценочному, а в жанрах психолого-аналитических, напротив, оценочное начало подчиняется познавательному и в нем растворяется.

Соотношение этих начал во многом зависит и от особенностей художественно-творческого метода. В книге В. Днепрова «Вопросы реализма» это показано в высшей степени убедительно и тонко. И в самом деле, поскольку реалистический метод сознает себя прежде всего как способ познания жизненной реальности, он подчиняет этой главной своей задаче оценку изображаемого, соотносение реального с идеальным, «нормативную» функцию искусства. Только поэтому реалистическое направление могло вбирать в себя — например, в русской литературе прошлого века — столь резко различные явления, как творчество Пушкина и Гоголя, Тургенева и Некрасова, Достоевского и Щедрина, Толстого и Горького. С другой же стороны, установка классицизма на идеализацию жизни приводила к ущемлению познавательной функции искусства за счет функции нормативной, т. е. выводила на первый план оценку характера или поступка как «высокого» или

«низкого», прекрасного или пошлого, заслуживающего преклонения или осмеяния. Отсюда в конечном счете и проистекает столь характерная для классицизма теория жанров, провозглашающая зависимость эстетической ценности каждого из них от нравственной, политической и эстетической ценности изображаемых в данном жанре явлений.

И, наконец, последний фактор, обуславливающий различие соотношений гносеологического и ценностного моментов в искусстве — особенности художнической индивидуальности. В пределах одного и того же творческого метода, например реалистического, оказываются возможными и более или менее последовательная объективность художественного изображения жизни, и откровенная тенденциозность. Хорошо известна декларация Флобера: «Надо обращаться с людьми как с мастодонтами или с крокодилами. Разве можно горячиться из-за рогов одних и из-за челюстей других? Показывайте их, делайте из них чучела, кладите их в банки со спиртом — вот и все. Но не произносите о них нравственных приговоров».

Если бы Флобер знал эстетическую программу Чернышевского, можно было бы предположить тут прямую с ним полемику. Однако суть дела в том, что стремление сделать искусство «приговором над жизнью» провозглашалось не только теоретиком русского критического реализма. Об этом — и почти теми же самыми словами — говорили еще в XVIII в. Дидро и Лессинг, а в XIX в. на родине Флобера на необходимость оценки изображаемого с точки зрения его соответствия или несоответствия идеалу добра и справедливости указывал и Бальзак.

Чем громче и определеннее звучит в творениях художника его «приговор над жизнью», тем более становится оно тенденциозным, в том смысле этого термина, в каком употреблял его Энгельс. Он показал, что тенденциозность, как таковая, отнюдь не губительна для реализма — реализму опасны лишь ложные, с реакционных позиций даваемые оценки, а также механическое присовокупление оценки к изображению вместо органического ее впавления в структуру художественного образа.

В силу ряда причин многие крупные художники-реалисты стремились подчас ограничить себя лишь правдивым воссозданием реальности, предоставляя читателю самому разбираться в ценности изображаемого. Однако это стремление, выражавшееся, например, у Флобера в утверждениях, что «пора снабдить искусство неумолимым методом и точностью естественных наук», что «большое искусство должно быть научным и безличным», реализовывалось в творчестве каждого из этих художников тем менее, чем более мощным был его талант, ибо искусство решительно неспособно «брать» изображаемую реальность вне ее соотнесения

с идеалом. Оценка изображаемого может быть вынесена из текста произведения в его подтекст, но она будет излучаться и оттуда, из самых глубинных пластов многослойной художественной ткани. Потому, несмотря на все декларации и устремления автора, Эмма Бовари не была «чучелом», и Флобер относился к ней совсем не так, как естествоиспытатель относится к мастодонтам и крокодилам. А оттого и читатель остро ощущает, как «горячился» желавший быть бесстрастным писатель, как оценивал он свою героиню и невыносимо пошлое, мещанское ее окружение.

Идея, писал Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, «есть *познание* и стремление (хотение [человека]...)».⁹ Искусство — это не просто и не только познание, но одновременно прямое или косвенное выражение стремлений, «хотений» художника, которые и проявляются в том, как оценивает он изображаемое. Потому идейность есть собственная, изнутри присущая искусству, позиция, а не навязываемый ему извне некий внешний идеологический придаток. Понятие «безыдейность искусства» есть не более чем метафора, ибо быть действительно очищенным от какой бы то ни было идейности художественное отражение жизни не может. Натуралистический объективизм, равнодушная описательность, безучастность стороннего наблюдателя, циническое отвержение идеала как критерия оценки — все это смертельно для искусства и потому должно подвергаться такой же резкой критике, как и уничтожающая искусство с другого конца ликвидация формализмом познавательного начала искусства.

Из всего этого следует, что принцип коммунистической партийности не навязан искусству социалистического реализма, а органически присущ ему. В нашем искусстве партийность — это не инородное политически-идеологическое тело, насильственно вводимое в творчество художника, а та единственно возможная у художника-революционера позиция, которая служит ему критерием оценки изображаемого.

Отсюда явствует, что нет никакого противоречия между партийностью социалистического искусства и свободой творчества, ибо партийность художественно эффективна именно и только тогда, когда она свободно избрана художником, когда она является искренней, в глубинах его ума и сердца укорененной идейно-эстетической позицией. Однако реальное воплощение этой позиции в художественном творчестве не может быть единообразным, напротив, оно зависит от особенностей различных видов и жанров искусства и от особенностей индивидуального стиля художника. Та тенденциозно-публицистическая форма ее выражения, которая была свойственна, например, поэзии Маяковского, не является

⁹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 177,

единственно возможным способом проявления коммунистической партийности нашего искусства. В философско-поэтических раздумьях Межелайтиса она выказывает себя иным образом. Подобные же различия нетрудно обнаружить, сравнив поэзию Роберта Рождественского и Бориса Слуцкого, пьесы Вишневского и Розова, фильмы Райзмана и Чухрая, рисунки Пророкова и Сойфертиса.

Важнейшей закономерностью развития социалистического искусства, которую эстетика марксизма утверждает в борьбе с догматическими и ревизионистскими искажениями, является диалектическая связь единого для всех его художников мерила оценки жизненных явлений — коммунистического идеала — и многообразия жанровых и стилевых форм художественного освоения жизни, т. е. многообразия способов сопряжения познавательной и оценивающей функций искусства.

Таковы некоторые существенные особенности искусства, которые вытекают из органической включенности оценочного момента в художественное освоение человеком действительности.

Вопросы, о которых шла речь, ставятся, конечно, не впервые. Однако чаще всего каждый из них рассматривается в нашей литературе самостоятельно и обособленно от других. Задача данной статьи состояла в том, чтобы выявить тот единый корень, из коего вырастают все эти особенности и закономерности художественного освоения мира. Заложенная в самой его сердцевине нераздельная слитность познавательного и оценочного отношений к действительности проистекает, как мы видели, из специфики предмета образного познания и обуславливает затем структуру художественного образа и идейно-эмоциональную содержательность искусства. Только тогда, когда многообразные закономерности художественного творчества оказываются нанизанными на единый теоретический стержень, искусство раскрывается перед нами не как конгломерат случайных и не зависящих друг от друга элементов и свойств, а как органически целостная структура, в которой каждый элемент, каждая грань, каждое качество внутренне необходимы, поскольку они опосредованы другими и опосредуют другие.

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ И ПРОБЛЕМА ОЦЕНКИ

Анализ ценностного аспекта эстетического восприятия предполагает рассмотрение двух проблем: 1) специфика эстетической оценки и ее место по отношению к другим классам оценок; 2) механизм возникновения эстетического ценностного суждения.

Первый вопрос связан с философским пониманием соотношения субъективного и объективного в эстетическом восприятии, с многовековой проблемой прекрасного. Второй требует своего разрешения в связи с различными стандартами, нормативами, критериями оценки в их отношении к ценности. Отсюда возникает совершенно неизбежно не только философская, но и психологическая проблема соотношения гносеологического и ценностного в акте эстетического восприятия, а вместе с тем соотношения рационального и эмоционального в нем.

Весь этот сложный комплекс вопросов, вытекающих из двух основных проблем, наметился уже в эстетике Канта. Н. Гартман считает заслугой Канта то, что он «ввел понятие целесообразности „для“ субъекта, в то время как с давних времен онтологическая целесообразность вещи относилась к ней самой».¹ Целесообразное для субъекта, по Канту, было целесообразным «без цели». Это означало, что вещь при ее восприятии вызывает чувство удовольствия, удовлетворения независимо от всякого практического интереса и от понятия о ней.

Тем самым в субъективно-идеалистическом плане была поставлена основная проблема эстетической ценности, хотя Кант и не применял аксиологической терминологии.

Что касается механизма возникновения эстетического суждения, то Кант объяснял его «игрой» воображения и рассудка, которая, по его мнению, связывала восприятие объекта с автономной способностью души — чувством удовольствия и неудовольствия:

¹ Н. Г а р т м а н. Эстетика. М., 1958, стр. 500.

«Чтобы решить вопрос, прекрасно что-либо или нет, мы относим представление не к объекту через рассудок для познания, но через воображение (может быть, в соединении с рассудком) к субъекту и к его чувству удовольствия и неудовольствия. Следовательно, суждение вкуса не есть познавательное суждение; значит, оно не логическое, а эстетическое; а под этим понимается то, основа определения чего может быть только субъективной и не может быть какой-либо другой».²

При такой постановке вопроса проблема критерия эстетического суждения решалась однозначно и антиисторично: единственным критерием объявлялось субъективное эстетическое чувство, а наблюдающаяся в практике общность эстетических суждений объяснялась предположением субъективной общности чувств: «Во всех суждениях, где мы признаем что-либо прекрасным, мы никому не позволяем быть другого мнения, хотя при этом мы основываем свое суждение не на понятии, а только на нашем чувстве, которое мы, следовательно, полагаем в его основу не как частное чувство, но как общее».³

С логической стороны концепция Канта оказывалась неувязимой, как только принималось его исходное положение об автономии общих способностей души: а) познавательной; б) чувства удовольствия и неудовольствия; в) способности желания.

Но как раз это исходное положение страдало метафизичностью и антиисторизмом.

Необходимо различать, таким образом, две стороны эстетики Канта, если подходить к ней как к пратеории ценностей. Одна сторона — это перенос поисков специфики эстетической ценности в сферу соотношения субъекта и объекта. Другая — сведение механизма возникновения эстетического суждения и его критерия к субъективному чувству удовольствия через «игру» воображения и рассудка. Не случайно Н. Гартман, очень высоко оценивая первую сторону, весьма скептически относится ко второй и рассматривает механизм возникновения эстетического суждения не только на основе чувства, но и на основе понимания произведения искусства и породившей его эпохи. И наоборот, эмотивист Д. Паркер озабочен методологическим развитием второй стороны учения Канта. В исследовании механизма эстетических суждений он идет вслед за Кантом. «Далеко не безразлично, — пишет Паркер, — для понимания общих достижений проблемы ценностей и характеристики современной философии, что, начиная с Канта, природа ценностей изучалась через ценностные суждения».⁴ Используя

² И. Кант. Критика способности суждения. СПб., 1898, стр. 42.

³ Там же, стр. 92.

⁴ D. H. Parker. The philosophy of value. Univ. of Michigan Press, 1957, р. 60.

введенную Кантом методологию сравнения научных и ценностных суждений, Паркер приходит к выводу, что «понятие в его познавательной функции является суррогатом чувств, а в его эстетической функции — носителем чувств. Во всех случаях описания, — говорит он далее, — наличествуют две вещи — предмет и понятие; в поэзии имеется только одна — понятие. Но понятие здесь существует не для того, чтобы описывать объект, или даже чувство, но в его собственном значении как приманка для чувств».⁵ Таким образом, подобно Канту, Паркер разрывает познавательную и эстетическую функцию суждения и рассматривает их как автономные.

Но если признать зависимость эстетического суждения лишь от чувства, от эмоций, то открывается широкий простор для иррационалистской трактовки ценностей.

Учение Канта содержит такую возможность, и она получила свое развитие в современных буржуазных теориях ценности, в частности в эстетике Сантаяны. «Ценность возникает из непосредственной и неизбежной реакции жизненного стимула и из иррациональной стороны нашей природы, — утверждает Сантаяна. — Если мы подходим к произведению искусства или природе научно, с точки зрения их исторических связей или чистой классификации, то эстетический подход отсутствует».⁶

Таким образом, Сантаяна развивает учение Канта в духе субъективного идеализма и иррационализма. Даже буржуазные комментаторы «доктрины ценностей» Сантаяны отмечают не только тонкость, с которой Сантаяна пытается определить ценностный характер различных оттенков чувств и внутренних импульсов, но и неясность, смутность и даже противоречивость доктрины. Отсюда различные ее истолкования и интерпретации.

Так, Пеппер, критикуя термин «интерес», который Сантаяна обычно использует, называет его «всеобъемлющим и настолько абстрактным, что он покрывает большинство каких-либо конкретных действий». Его метод, по мнению Пеппера, состоит в использовании величайших вариационных возможностей термина с различными сопутствующими значениями (connotations) — удовольствие, наслаждение, импульс, инстинкт, желание, удовлетворение, предпочтение, выбор, утверждение, — которые читатель может лишь собирать вместе благодаря такому термину, как «интерес».⁷

Пеппер концентрирует внимание на «удовольствии», «желании» и «предпочтении», которые он считает несводимыми к единой

⁵ Там же, стр. 74.

⁶ G. Santayana. The sense of beauty. Цит. по: Современная книга по эстетике. М., 1957, стр. 243.

⁷ St. Pepper. Santayana's theory of value. In.: The philosophy of G. Santayana. Ed. P. A. Schilpp. New York, 1951, p. 255.

основе общей единицы ценности, несравнимыми одно с другим, антагонистичными. В силу этого он считает теорию ценностей Сантаяны двусмысленной (ambiguous).

Ирвинг Сингер, автор книги «Эстетика Сантаяны», пытается увидеть в теории ценностей Сантаяны эстетическую концепцию в духе прагматизма Дьюи: «В моей интерпретации эстетических ценностей, — пишет Сингер, — было подчеркнуто тесное логическое отношение между удовлетворением и эстетическим как внутренним ценностным опытом. Вообще говоря, каждый удовлетворяющий опыт может быть назван эстетическим, и нет опыта, который был бы определенно эстетическим независимо от того, приносит ли он удовлетворение».⁸

Другой комментатор Сантаяны Виллард Арнетт в книге «Сантаяна и чувство красоты» подчеркивает в своей интерпретации его учения внутреннюю позитивную сущность эстетической ценности и ее независимость от идеалов и принципов прекрасного: «Сантаяна был убежден, что все ценности являются тесно связанными с удовольствием или удовлетворением. Так, он говорил, что моральное, практическое, так же как и интеллектуальное суждения связаны главным образом с формулированием идеалов, принципов и методов, которые служат для избежания зла, и что, следовательно, их ценность является в основе производной и негативной. Но эстетические удовольствия являются прекрасными в самих себе. Соответственно лишь одни эстетические ценности являются позитивными».⁹

Таким образом, проблемы, наметившиеся уже у Канта, разветвлялись и преломлялись в различных направлениях философской мысли, неизменно фокусируясь в двух точках: а) на специфике эстетической ценности в ее отношении к другим классам ценностей и б) на внутренней природе, механизме оценки, как бы она ни проявлялась — в оценочном суждении, как полагают одни, или чисто интуитивно, как считают другие. Отсюда понимание ценности в эстетике тесно связано с проблемой восприятия, соотношения рационального и эмоционального в нем, со стремлением вскрыть внутреннюю природу эстетической оценки.

Эстетическое восприятие обслуживает специфические потребности человека, и, следовательно, оно обладает специфической структурой. Ему присуща также определенная направленность внимания, связанная с установившейся у данной личности системой ориентации в объектах восприятия (в видах и жанрах искусства. например).

⁸ Irving Singer. *Santayana's aesthetisc*. Cambridge, 1957, p. 60.

⁹ Willard E. Arnett. *Santayana and the sense of beauty*. Indiana University Press, 1955, p. 28.

Попытаемся выяснить сущность эстетического восприятия как процесса.

Необходимо прежде всего отметить двумерность структуры эстетического восприятия. С одной стороны, это процесс, развивающийся во времени; с другой — акт проникновения в сущность предмета.

Р. Ингарден удачно назвал первоначальное чувство, возбуждающее наш интерес к предмету, предварительной эмоцией. По его мнению, она «вызывает в нас изменение направленности — переход от точки зрения естественной практической жизни к специфически „эстетической“ точке зрения».¹⁰ Однако предварительная эмоция характеризует лишь начальную стадию возбуждения эстетического чувства и вызывается привлечением внимания к непосредственному и яркому впечатлению от какого-нибудь отдельного свойства предмета (цвета, блеска и т. п.). Она очень неустойчива. Ее воздействие основано на связи восприятия с ощущением — не более. Практически миллионы предварительных эмоций затухают, не успевая развиваться в сколько-нибудь устойчивое чувство.¹¹

Но при известных обстоятельствах, будучи подхваченной способностью восприятия различать градации, оттенки, вариации воспринимаемого свойства, предварительная эмоция развивается в более устойчивое чувство. Эта способность восприятия порождена исторически, в трудовом процессе преобразования природы, благодаря которому «чувства непосредственно в своей практике стали теоретиками».¹² По сути дела люди в результате многовекового исторического развития выработали в себе эту способность различения оттенков, переходов, нюансов какого-либо воспринимаемого свойства, а также типа упорядоченности (ритма, контраста, пропорциональности, симметрии и др.). Вместе с тем эта способность ввиду диалектического единства способностей и потребностей давно стала внутренней потребностью восприятия. А поскольку «биологическая и социальная природа потребностей такова, что они связаны с положительной эмоцией»,¹³ то потребность в чувственном различии различных объектов, градаций воспринимаемых свойств и различных типов упорядоченности, будучи удовлетворенной, сопровождается удовольствием, наслаждением.

Но нельзя свести эстетические потребности человека только лишь к теоретической «способности чувств» различать тончайшие

¹⁰ Р. Ингарден. Исследования по эстетике. М., 1962.

¹¹ Необходимо заметить, что использование нами термина «предварительная эмоция» вовсе не означает, что автор статьи согласен с феноменологической концепцией квазиреальности Р. Ингардена.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, М., 1956, стр. 592.

¹³ В. Н. Мясищев. О связи склонностей и способностей. В сб.: Склонности и способности, Л., 1962, стр. 9.

оттенки цвета, звука, ритма и т. п. Предмет в эстетическом восприятии воспринимается как целостный, упорядоченный ансамбль, обладающий смыслом и значением.

Если предварительная эмоция возникает обычно как ответная психо-физиологическая реакция, связанная, например, с возбуждающим воздействием красного цвета, то восприятие целостного ансамбля связано уже с эстетическими потребностями. Другими словами, предварительная эмоция может возникать на уровне функциональной структуры организма и воздействовать как чувственно приятное.¹⁴

Но для того чтобы описать распространение эстетического возбуждения и на мотивационную структуру личности, т. е. на ее общественно-социальные способности, желания и потребности, термин «предварительная эмоция» уже недостаточен. Нужен другой термин, который бы показывал, что эстетические потребности человека находятся в контакте с объективной ситуацией их удовлетворения.

Таким является термин «установка», посредством которого можно охарактеризовать качественные особенности перехода от обыденного восприятия к восприятию эстетическому. Этот термин не нов как в советской, так и в зарубежной психологической литературе. Однако в советской литературе с ним связаны представления о теории экспериментальной фиксированной установки, разработанной Д. Н. Узнадзе и его школой.

Одним из основных положений упомянутой теории является следующее: «Для возникновения установки достаточно двух элементарных условий — какой-нибудь актуальной потребности у субъекта и ситуации ее удовлетворения».¹⁵

Это положение, высказанное в самом широком теоретическом плане, признает необходимость установки для любого вида практической деятельности человека. При этом сама установка трактуется как «целостная модификация личности или настраивание психологических сил человека для действия в определенном направлении».¹⁶

При такой широкой трактовке установка получает универсальное значение. И здесь важно отметить два момента. Во-первых, установка характеризует переход от одного вида деятельности к другому, во-вторых, она имеет содержательное значение с раз-

¹⁴ Чувственно неприятное, например, очень резкий раздражитель, обычно не становится предварительной эмоцией эстетического восприятия, что установлено еще Фехнером в качестве принципа эстетического порога.

¹⁵ Д. Н. Узнадзе. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961, стр. 23.

¹⁶ Б. И. Хачапуридзе. Проблемы и закономерности фиксированной установки. Тбилиси, 1962, стр. 7.

личной степенью его осознанности. В целом установка означает, что информация, содержащаяся в памяти и представляющая прошлый опыт, действует в соединении с тем, что воспринимается в данный момент. Однако это может быть информация, связанная с переходом от одного вида деятельности к другому, когда восприятие попадает в известную зависимость от только что предшествовавшего опыта. Например, история, рассказанная перед просмотром картины, может воздействовать на восприятие. Д. Аберкромби в книге «Анатомия суждения» приводит характерные данные одного эксперимента: «Испытуемым была рассказана история наследственной вражды между двумя соседними семьями, которая завершилась убийством главы одной семьи после яростной ссоры. После того как история была выслушана, испытуемым было показано семь картин, и их попросили выбрать ту из них, которая была бы более уместна к истории. Все они выбрали „Крестьянскую свадьбу“ Брейгеля. Испытуемых попросили описать картину. Было совершенно очевидно, что их восприятие находилось под влиянием истории, когда их описания сравнивали с описаниями тех испытуемых, которые предварительно не слушали эту историю. У испытуемых обнаружилась тенденция упоминать те детали в картине, которые имели место в истории (например, пересекающиеся снопы, укрепленные на стене). Но при этом, не упоминались другие детали, которые контрольные испытуемые отметили как равно рельефные. История имела влияние на выбор информации из картины.

«Некоторые из предметов, — пишет далее Джонсон Аберкромби, — были ложно восприняты, большинство из них так, как они фигурировали в истории. Например, музыканты в картине были отождествлены с „двумя слугами, держащими палки“ в истории. История имела сильное влияние на восприятие общей атмосферы картины, которая обычно воспринимается как безмятежное, простоватое празднество, но под влиянием истории получила зловещие признаки. О женихе, например, было сказано, что он выглядит „унылым и удрученным“, и толпа в глубине комнаты показалась „непокорной, буйной“ Здесь история помогла запастись схемой, к которой картина была пригнана даже ценой извращений и искажений».¹⁷

Существенно отметить, что иллюзии распространяются не только на форму, но и на содержание воспринимаемого. Однако иллюзии — это лишь одна сторона психологического процесса, которую более правильно можно было бы назвать «переключением

¹⁷ M. L. Johnson Abercrombie. The anatomy of judgment. New York, 1960, pp. 34—35.

установки». ¹⁸ Другая сторона состоит в том, что в результате установки та или иная специфическая потребность личности актуализируется в условиях объективной ситуации для ее удовлетворения. Сущность такой актуализации эстетической потребности состоит в следующем.

1. Эта потребность в известной мере зависит от воспринимаемого объекта, характера упорядоченности отдельных свойств в целостном ансамбле.

2. Благодаря установке, вызвавшей актуализацию эстетических потребностей, подключается и оказывает влияние на восприятие, в частности на его ценностный характер, определенная система ориентации (эстетические вкусы и идеалы личности).

3. Установка фиксируется эмоционально в форме эстетического чувства.

С актуализацией эстетических потребностей речь идет уже не столько о возбуждении процесса эстетического восприятия, сколько о его развитии, о синтезе познания и оценки, который происходит в этом процессе. Установка как контакт эстетических потребностей личности и объективной ситуации для их удовлетворения действует в течение всего акта восприятия, фиксируясь в эстетическом чувстве. А следовательно, и само эстетическое чувство может быть объяснено, с одной стороны, эстетическими потребностями личности (ее вкусами и идеалами), а с другой — особенностями воспринимаемого объекта, той или иной упорядоченностью его свойств. Понимаемое так содержание установки очищено от искажений и извращений, связанных с непосредственным психическим опытом, предшествовавшим эстетическому восприятию. Таким образом, сам по себе термин «установка» в его практическом употреблении многогранен, что создает, к сожалению, возможность многозначности и двусмысленности понятия. Чтобы нейтрализовать эту возможность, мы должны ограничить применение термина «установка» этапом возбуждения эстетического процесса, связывая с установкой возможность различного рода иллюзий, вызванных непосредственным предшествующим опытом, а также определяя этим термином наличие контакта между эстетическими потребностями и объективной ситуацией их удовлетворения.

Что же касается акта восприятия как синтеза познания и оценки, который невозможен без привлечения информации, содержащейся в памяти и представляющей прошлый опыт, то, как

¹⁸ «С переключением мы имеем дело тогда, — пишет Н. А. Элиава, — когда субъекту приходится менять характер и направление своей деятельности в связи с изменениями в объективном положении вещей и в условиях прекращения ранее начатых и еще не завершенных действий» (Н. А. Элиава. К проблеме переключения установки. В сб.: Экспериментальные исследования по психологии установки, Тбилиси, 1958, стр. 311).

нам представляется, здесь удобно применить другой термин, характеризующий связь прошлого опыта с непосредственно воспринимаемым. Таким термином является «ориентация на объект». Она означает, что в эстетическом восприятии объект оценивается как ансамбль воспринимаемых свойств (цвет, форма, ритмика, пропорциональность, характер линий и т. д.), составляющих неповторимое своеобразие данного предмета. В отличие от научного наблюдения эстетическое восприятие не знает несущественных деталей, поскольку оценка носит эмоциональный характер на основе различения самых незначительных оттенков, градаций и переходов цвета, тени, элементов формы и т. п. Следующий пример, может быть, лучше всего пояснит нашу мысль. Представим себе целый ворох сорванных ветром осенних листьев, которые так любят собирать и рассматривать дети. Одни листья багряные, другие желтые, на одних прожилки стали малиновыми, на других почернели. Если мы посмотрим на листок поближе, то заметим, что цвет его далеко не однороден: на нем какие-то багровые пятна, местами черные точки. Если мы сравним два листка, то увидим, что и конфигурация их различна: у одного более плавные переходы от вершины к вершине, а у другого — резкие, зигзагообразные. Некоторыми листками можно любоваться: они явно нравятся нам, если к ним присмотреться. Другие оставляют нас равнодушными. Между тем по своим существенным деталям (тем деталям, которые как раз и интересуют науку!) листья не отличаются один от другого.

В этой ориентации на предмет наша эстетическая потребность выискивает такие свойства предмета, которые давали бы возможность эстетическому восприятию развиваться, нейтрализуя его вялость или утомляемость. В восприятии природы это происходит за счет богатства природных форм, оттенков, градаций. В искусстве этому служат средства композиции. Пеппер в качестве непосредственных художественных средств нейтрализации эстетической вялости выделяет четыре принципа: 1) контраст; 2) градации, постепенный переход; 3) тема и вариации; 4) сдержанность.¹⁹ Причем С. Пеппер допускает их воздействие вне зависимости от смысла и значения предмета. Так, по Пепперу, принцип темы и вариаций, например, «состоит в отборе некоторых легко распознаваемых абстрактных единств (patterns), таких как группа линий или форм, которые затем варьируются в какой-нибудь мере».²⁰

Так понимаемая ориентация на объект превращается в одно из теоретических оправданий практики абстракционизма. Но

¹⁹ St. C. Pepper. Principles of art apperciation. New York, 1949, p. 49.

²⁰ Там же, стр. 52.

в действительности абстрагирование и конкретизация в эстетическом восприятии связаны воедино. Нет и не может быть единого принципа композиции, который способствовал бы нейтрализации эстетической утомляемости вне зависимости от смысла и значения конкретного произведения искусства. «Всегда часть развивающаяся или повторяющаяся с распознаваемым подобием имеет тенденцию сделать свою форму легче воспринимаемой, — пишет Т. Манро. — Но это может также привести к монотонности, подобной тиканью часов; мы теряем эстетическое отношение к ней, или, если это усиливает наше внимание, оно становится раздражающим... В некоторых фазах искусства, таких как архитектурный орнамент, художник не стремится поразить нас частными деталями. В других он пытается удержать наш интерес, стимулируя его неожиданными фигурами и их повторением в тонких вариациях и нерегулярно. В стиле других он хочет поразить нас шоком: резко и радикально меняя форму, цвет или мелодию, совершенно неожиданно превращая события в фикцию».²¹

Таким образом, композиционные принципы, направленные против эстетической утомляемости, находятся в единстве с содержательной стороной ансамбля воспринимаемых свойств. А следовательно, эстетическая ценностная ориентация на объект связана с учетом смысла и значения этого объекта в конкретной системе других предметов или произведений искусства. Отсюда неизбежно вытекают сопутствующие ориентации.

1. Функциональная ориентация. Она связана с пониманием значения предмета для удовлетворения какой-либо жизненной потребности человека. Так, архитектурное произведение оценивается не только как форма, но и в связи с его жизненным назначением.

Функциональная ориентация в восприятии искусства предполагает дифференцированное отношение к функциям познания и общения, понимание диалектики отражения и выражения в искусстве. Это непосредственно связано с пониманием различных методов обобщения в искусстве, таких как типизация, идеализация или натурализм.

2. Конструктивная ориентация. Эта ориентация направлена на оценку мастерства в обработке материала, способа упорядоченности отдельных частей, элементов условности и т. п. Конструктивная ориентация особенно характерна для современного эстетического видения. Вместе с тем она требует большой подготовки и знаний: само восприятие искусства превращается в искусство.²²

²¹ T. Munro. *Toward Science in Aesthetics*. New York, 1956, pp. 23—24.

²² Эта мысль наиболее полно развита в эстетике Б. Брехта (В. К л ю е в. О философском театре Брехта. В сб.: Вопросы эстетики, № 16, М., 1964).

3. Ориентация на ориентацию. Произведение искусства, которое мы воспринимаем, создавалось художником в определенной системе его ценностного отношения к действительности, его ориентации на идеал или действительность, типизацию или идеализацию и т. п. В этом смысле произведение искусства является соотношением реального и идеального.²³ Это соотношение, являясь следствием познавательной и коммуникативной функций искусства, образует широкие вариационные ряды, которые, однако, можно свести к типическим. В отличие от буржуазной эстетики, где типы художественной ориентации определяются, как правило, произвольно и эклектично,²⁴ марксистская эстетика связывает художественную ориентацию того или иного произведения искусства с конкретной исторической эпохой, с классовыми симпатиями и идеалами художника.

Современное эстетическое восприятие характеризуется поистине удивительным проникновением в художественную атмосферу древнейших цивилизаций. Это требует знаний и навыков восприятия, которые и создают необходимые предпосылки для возникновения ценностной ориентации на ориентацию.

Итак, установка на эстетическое восприятие ведет за собой активизацию более или менее сложной системы ориентации, которая, с одной стороны, зависит от объекта (при восприятии природы, например, отсутствует функциональная ориентация или ориентация на ориентацию), с другой — от эстетических идеалов и вкусов личности, связанных в свою очередь с общественными эстетическими идеалами и вкусами.

Подключение системы ориентации, а следовательно вкусов и идеалов личности, и определяет ценностный характер эстетического восприятия. Вместе с тем в акте эстетического восприятия образуется и специфическая структура, способы взаимосвязи отдельных внутренних свойств перцептивной деятельности. В частности, целостность и структурность, константность и ассоциативность восприятия в эстетическом акте, осуществляющем синтез познания и оценки, находятся в активном единстве взаимодействия. В этом внутреннее отличие эстетического восприятия от других видов перцептивной деятельности, в частности от научного

²³ Концепция соотношения реального и идеального, из которой мы здесь исходим, изложена в книге М. С. Кагана «Лекции по марксистско-ленинской эстетике» (Л., 1963).

²⁴ Так, Филипп Бим в книге «Язык искусства» различает в живописи природную ориентацию с ее типологической вершиной в творчестве Тернера, противоположную ей интроспективную ориентацию с типологическими вершинами в творчестве Эль Греко и Сальвадора Дали, а также социальную (Джотто), религиозную (Фра Анджелико) и абстрактную (Мондриан, Кандинский) (Ph. Beam. The Language of art. New York, 1958, pp. 58—79).

наблюдения. Например, в научном наблюдении структурность восприятия, как правило, не соотносится с ансамблем воспринимаемых свойств (т. е. с целостностью в восприятии вещи, предмета, явления), а имеет самодовлеющее значение как «совокупность общих, внутренних и определяющих объективных связей и явлений».²⁵ При этом науку интересуют повторяющиеся, однотипные структуры, на основе которых можно установить определенные закономерности. В. И. Свидерский приводит следующий пример однотипности структуры: «... рассматривая человеческие жилища, начиная от хижин и мазанок до многоэтажных зданий, мы везде наблюдаем это ядро явления в виде единства основных элементов — пола, стен, потолков, крыши и т. п., объединенных однотипной структурой. Их зародыши мы отмечаем в виде простого лиственного, соломенного или деревянного навеса, их первоначальными формами могут служить пещера, шалаш, юрта и т. п.».²⁶

Из приведенной цитаты совершенно очевидно, что наука интересуется конструктивной однотипностью структуры, в то время как структурность эстетического восприятия неизменно сочетается с целостностью воспринимаемого ансамбля. В эстетическом восприятии человека интересует, как именно этот пол, эти стены, окна, потолок, крыша образуют в своей структуре данное конкретное жилище. В поисках однотипности научное наблюдение отбрасывает несущественные детали, такие, например, как конек на крыше русской деревенской избы, резьба на наличниках окон и прочие украшения, а в эстетическом восприятии несущественных деталей нет: в ценностной ориентации на объект учитываются все без исключения детали в их связи с целым, и в результате эстетической оценке подлежит неповторимое своеобразие конкретного предмета.

Кроме того, в научном наблюдении воспринимаемая структура часто является кодом иной структуры, опосредованное познание которой является целью наблюдения. Например, опытный сталевар по цвету пламени в смотровом окне с большой точностью определяет температуру нагрева печи. То же самое наблюдается в различного рода сигнализирующих приборах и установках, знаковых системах и т. п., когда структура воспринимается как код, а следовательно, рационально (а не эстетически, не в соотношении рационального и эмоционального!). Разумеется, и у наблюдателя могут возникать эмоции (врач, например, не равнодушен к показаниям электрокардиограммы, ученого-исследователя волнуют ре-

²⁵ В. И. С в и д е р с к и й. О диалектике элементов и структуры. М., 1962, стр. 51.

²⁶ Там же.

зультаты эксперимента, фиксируемые в структуре кривой измерительного прибора), но это эмоции иного порядка, не связанные с диалектическим единством целостности и структурности восприятия, которое проявляется при эстетическом ценностном отношении к предмету.

Нечто подобное происходит и с ассоциативностью восприятия. Ассоциативность восприятия означает известного рода отрыв от непосредственно воспринимаемого, вторжение в восприятие представления, несущего с собой знание о другом предмете. В научном наблюдении ассоциативность восприятия получает самодовлеющее значение в качестве научного сравнения, которое обладает общностью с изучаемым объектом лишь в сфере функционально-конструктивной структуры. Это обстоятельство делает научное сравнение относительно независимым от восприятия. У Р. Эшби, например, при изучении проблемы адаптации поведения прибегает к следующему сравнению: «На протяжении всего нашего анализа нам будет удобно иметь какую-нибудь практическую проблему в качестве „типовой“ проблемы, на которой можно было бы контролировать общие положения. Я выбрал следующую проблему. Когда котенок впервые приближается к огню, его реакции непредсказуемы и обычно не соответствуют ситуации. Он может войти чуть ли в самый огонь, может зафыркать на него, может тронуть его лапкой, иногда он пытается обнюхать его или подкрадывается к нему, как к добыче. Однако позже, став взрослым котом, он реагирует по-иному.

«Я мог бы взять в качестве типовой проблемы какой-нибудь эксперимент, опубликованный психологической лабораторией, но приведенный пример имеет ряд преимуществ. Он хорошо известен: его особенности характерны для большого класса важных явлений, и, наконец, здесь можно не опасаться, что его сочтут сомнительным в результате выявления какой-нибудь значительной погрешности».²⁷

Это удобное сравнение с поведением котенка у читателя книги У Р. Эшби возникает довольно часто при знакомстве с различными проявлениями адаптации. Иногда читатель сам усилием воли вызывает это сравнение, чтобы разобраться в трудно понимаемом абстрактном рассуждении автора. Иногда автор сам считает нужным напомнить об этой ассоциативной связи. Сравнение оказывается необходимым как раз тогда, когда в тексте нет чувственных черт сходства. Не случайно сам выбор сравнения произволен.

В эстетическом восприятии ассоциативные представления не абстрагируются от конкретного, чувственно воспринимаемого ан-

²⁷ У Р Э ш б и. Конструкция мозга. М., 1962, стр. 34.

самбля свойств. Они только придают ему особый эмоционально-смысловой оттенок, образуя дополнительную эстетическую ценность и вызывая, естественно, новую волну эмоций, которая входит в общий поток эстетического чувства. Например, карикатура Кукрыниксов, изображающая Гитлера в виде рязанской бабы («Потеряла я колечко») воспринимается константно, т. е. целостный образ не нарушается представлением о реальном Гитлере или реальной бабе, и вместе с тем в диалектическом единстве с константностью восприятия проявляется его ассоциативность: сложный образ одновременно напоминает и бабу (плаксивое выражение лица, платок с длинными кистями на голове) и Гитлера. Именно единство ассоциативности и константности приводит к острой реакции смеха.

Благодаря тому, что в эстетическом восприятии ассоциативность находится в единстве с константностью, а вместе с тем — и это очень важно подчеркнуть — в единстве с целостностью и структурностью, благодаря этой дружной «игре» познавательных способностей восприятия, которая направлена не «рефлекторно на субъект», как полагал Кант, а на объект, отражая его действительную структуру, благодаря этому сложному взаимодействию, в котором осуществляется чувственный анализ и синтез воспринимаемого, и возникает единство рационального и эмоционального в широком диапазоне их взаимодействия. Это единство полностью соответствует ценностному характеру эстетического восприятия.

Взаимосвязь целостности и структурности, константности и ассоциативности и является той общей основой, на которой базируется чувство удовольствия и неудовольствия, с одной стороны, и способность рассудка, с другой. Понимаемая так творческая, активная, деятельность восприятия противопоставляется исходному положению Канта о несводимости эмоциональной и рациональной «способности души» к общему основанию. Таким общим основанием для деятельности рассудка, воображения и эмоциональной реакции удовольствия и неудовольствия является чувственная ступень познания. Оценочный характер эстетического восприятия обеспечивает творческую активность перцепций. Источником активной деятельности рассудка, воображения и чувств становится не только познаваемый объект, но и система ориентаций, обеспечивающая его эстетическую оценку. Критерием оценки выступают вкусы и идеалы личности, обусловленные общественными эстетическими идеалами, нормативами, вкусами. Общность эстетических оценок, наблюдающаяся в практике, происходит, таким образом, не из субъективного предположения общего чувства, как полагал Кант, а из действительной общности эстетических идеалов и вкусов, обусловленной общностью миро-

воззрения, классовой идеологии и общественной психологии. Разумеется, классовая идеология и общественная психология в конечном счете зависят от экономической структуры общества, но это не мешает им обладать относительной самостоятельностью и оказывать влияние на эстетические вкусы и взгляды людей.

Будучи оценочным по своей сути, эстетическое суждение не является суммой перцепций или чистой интуицией; оно подразумевает познание объекта и его оценку на основе соотношения рационального и эмоционального, вкусов и идеалов, непосредственного видения и сложного искусства мыслить и чувствовать эстетически, искусства воспринимать.

НЕОКАНТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ (ФРЕЙБУРГСКАЯ ШКОЛА)

В буржуазной философии учение о ценности заняло самостоятельное место со второй половины XIX в. и выделилось в особый философский раздел, названный аксиологией. Аксиологическая проблематика укрепилась благодаря телеологическому идеализму Г. Р. Лотце и неокантианству фрейбургской (баденской) школы, что оказало отрицательное влияние на исследование категории ценности. Лотце и неокантианство прочно и надолго связали понятие ценности с идеалистическим мировоззрением. Многие последующие аксиологические теории были созданы под значительным влиянием неокантианской концепции ценности.

Продолжающееся до сего времени обсуждение проблемы ценности в буржуазной философской литературе не только не способствует ее научному пониманию, но скорее является препятствием на пути к данной цели. Из этого следует необходимость всесторонней материалистической критики всех идеалистических аксиологических теорий как условия научного решения этой проблемы.

Неокантианское понимание ценности наиболее полно изложено двумя видными представителями Фрейбургской школы — В. Виндельбаном (1848—1915) и Г. Риккертом (1863—1936). Оба они исходят из теории Канта. Строго логическая аналитическая философия Канта, вскрывшая антиномии теоретического разума и поставившая над ним практический разум, волю, категорический императив, оказала большое влияние на формирование всей буржуазной аксиологии. Кант вынес за пределы философии все реальное содержание человеческого знания, ограничив ее функции лишь критическим исследованием тех форм, в которых совершается познание. Философия, в понимании Канта, должна быть критическим изучением того, каким образом и по каким законам

в сознании личности и всего человечества вырабатываются суждения, которые, несмотря на свое эмпирическое происхождение, имеют необходимое и всеобщее значение.

Такой принцип исследования, примененный сначала к теории познания, был последовательно распространен Кантом на области этики и эстетики, ибо моральные и эстетические суждения также рассматривались им как суждения, претендующие на общезначимость. Моральные и эстетические суждения Кант не противопоставлял логическим (как это сделала позднее буржуазная философия — И. Ф. Гербарт, Э. Гартман, Б. Кроче, логический позитивизм, современная аксиология). Он был занят обоснованием общезначимости всего человеческого знания, независимого от его психического происхождения. Именно поэтому он противопоставлял эмпирический субъект сознанию вообще. Главная задача философии, в представлении Канта, заключается в критическом исследовании правомерности притязаний человеческих суждений (логических, моральных, эстетических) на всеобщность и необходимость.

Из этих принципов исходят неокантианцы. В. Виндельбанд, как старший представитель фрейбургской школы, в своей лекции о Канте (1881 г.) так резюмирует смысл его теории: «Философия не должна быть копией мира, ее задача — доводить до сознания людей те нормы, от которых зависит ценность и значение всякого мышления».¹ «От Канта, — продолжает он в статье «Что такое философия?», — начинается современное понимание предмета философии, она становится не *quaestio factis*, а *quaestio juris* (не исследование фактов, а исследование права, — *E. P.*)».² Все эти моменты Канта стали для неокантианцев фрейбургской школы основными предпосылками их теории познания, учения о разделении наук и учения о ценностях. Неокантианцы пытаются обосновать понятие ценности как центральное понятие философии. «С тех пор, — пишет Виндельбанд, — как Лотце энергично выдвинул вперед понятие ценности и поставил его во главе как логики, так и метафизики, часто делаются попытки установить „теорию ценностей“ как новый вид философской основной науки».³ По мнению Виндельбанда, под влиянием позитивизма философия утратила самостоятельное значение среди других наук, «истощила свою метафизическую энергию», все больше погружаясь в эмпирические исследования, растворяясь в естествознании. Поэтому он требует «преобразования философии».

¹ В. Виндельбанд. Прелюдии. СПб., 1904, стр. 113.

² Там же, стр. 21.

³ В. Виндельбанд. История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками, т. II. СПб., 1905, стр. 379.

Стремление освободить философию от позитивистских тенденций вполне законно. Но у Виндельбанда это стремление связано с отказом от познания реальности, которая, по его мнению, может быть предметом конкретных наук, но не философии. Исходя из идеи Канта о философии, как науке, призванной критически исследовать формы познания, Виндельбанд окончательно отрывает ее от изучения реального мира и вводит в трансцендентную сферу должного, нормативного, осуществляющего свою власть над разумом индивидуума и его поведением. Подчеркивая свою мысль об особом предмете философии, Виндельбанд пишет: «Я не отрицаю исторической подвижности значения слова „философия“ и не отрицаю ни у кого права называть философией все, что ему угодно... я могу понимать под философией в систематическом (а не историческом) ее смысле только критическую науку об общеобязательных ценностях: это определяет предмет философии, критическую науку, это определяет ее метод».⁴ Таким образом, предмет философии и содержание понятия «ценность» с самого начала ставятся в зависимость друг от друга. Аргументация в данном случае сводится к следующему. Предмет философии не может быть тождественным предметам естественных наук. Ее задача — стать выше эмпирически воспринимаемой реальности, изучить область всеобщих принципов, норм, идеалов и выразить их в определенной системе ценностей, без которой невозможно ни индивидуальное, ни социальное человеческое существование. Вот что по этому поводу пишет его последователь Г. Риккерт: «Все науки о бытии, как бы они не различались, имеют то общее, что стараются уловить то, что есть и как оно есть. Теория познания, как наука о теоретических ценностях, никогда не задается подобным вопросом. Единственная проблема ее — это ценности, которые должны обладать значимостью, чтобы ответы на вопросы о бытии (что есть?) вообще имели бы смысл».⁵

Рассмотрение философии только как учения о ценностях дало неокантианцам повод для противопоставления ее всем другим наукам. Необходимость и законность такого противопоставления Виндельбанд видит в существовании двух типов высказываний: суждений и оценок. Различие суждений и оценок — центральная идея теории познания Виндельбанда и его учения о нормативном (нормальном) сознании. В качестве примера такого различия обычно приводятся им предложения типа: «эта вещь — бела» и «эта вещь — хороша». Первое рассматривается Виндельбандом как связь двух содержаний сознания, второе — как оценка, выражающая отношение оценивающего сознания к представляемому

⁴ В. Виндельбанд. Прелюдии, стр. 23.

⁵ Г. Риккерт. Два пути познания. «Новые идеи в философии», № 7, СПб., 1913, стр. 52—53.

явлению. В обоих случаях подлежащему (субъекту суждения или оценки) приписывается сказуемое (предикат). Все предикаты суждения выражают свойства, деятельность, состояния и т. д., т. е. расширяют наше знание о предмете. У оценки, отмечает Виндельбанд, совершенно иная роль, она не несет познавательной нагрузки, а является указанием на то, как человек воспринимает данный предмет. В отличие от суждения оценка есть элемент «целесообразного сознания», свободного в своих проявлениях от объективной закономерности.

Сама по себе мысль о различии между суждением и оценкой не может вызвать сомнений. Все дело в том, как трактовать эти различия и какие выводы сделать из факта их существования. Так, отсутствие непосредственного контакта оценки с реальностью, а именно то, что она является отражением не самой объективной реальности, а выражением отношения человека к миру, вряд ли может быть истолковано как отсутствие связи между оценкой и действительностью вообще. Эта связь существует, хотя она и опосредована человеческим отношением к окружающему миру, человеческим сознанием. Кроме того, оценка, как правило, не дается произвольно, а основывается на каком-то знании о предмете и выражает это знание. В свою очередь познавательное суждение так или иначе связано с оценкой. Это признает и Виндельбанд, когда пишет: «Раз суждение утверждается или отрицается, наряду с теоретической функцией уже осуществляется функция оценки с точки зрения истины».⁶ Разумеется, содержание оценочного суждения не исчерпывается познавательной функцией, оно гораздо шире и разнообразнее. Оценка может быть выражением мнения отдельного человека, и тогда она остается единичным фактом. Оценка может быть выражением социальных правил и норм, общественных требований, т. е. выполнять как познавательную, так и регулятивную общественную функцию. Причем эти функции не исключают, а предполагают друг друга. Выполняя роль социального регулятора в истории человеческого общества, всеобщие оценки и те ценности, из которых они исходят, являются сложным результатом воздействия исторических и социальных причин на индивидуальное и общественное сознание. Исследуя процесс формирования таких оценок, очень важно выяснить, как возникает их общезначимость и всеобщность. Здесь, очевидно, необходим всесторонний социально-исторический, логический и лингвистический анализ. Виндельбанд же ограничивается в этом случае только абстрактно-логическим анализом. Этот односторонний подход порождает столь же односторонний вывод об абсолютной противоположности теоретических и оценочных сужде-

⁶ В. Виндельбанд. Прелюдии, стр. 25—26.

ний, о том, что оценка лишена всякого познавательного смысла и есть лишь выражение «чистого», идеального сознания, господствующего над индивидуальной жизнью личности.

Критерием оценки, утверждает Виндельбанд, является определенная цель, выдвигаемая высказывающим ее человеком. Поэтому, продолжает рассуждать он, всякая оценка может быть выражена в альтернативной форме (хороший — плохой, истинный — ложный, прекрасный — безобразный, приятный — неприятный), и она имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель. Это дихотомическое деление оценок, которое до сих пор является характерным для аксиологической литературы, постоянно проводится неокантианцами фрейбургской школы как основной признак понятия ценности в отличие от категорий, выражающих бытие.

Альтернативное противопоставление ценности неценности (антиценности) в значительной степени вызвано влиянием на буржуазную философию второй половины XIX в. учения Гербарта о диадах. Герbart противопоставил гегелевскому учению о триадах, отражающих диалектическое развитие, взаимный переход одних категорий в другие, свое учение о диадах, пытаясь вернуться к кантовской устойчивости понятий. Именно такой устойчивости понятий стремились достичь неокантианцы, противопоставляя изменчивой эмпирической реальности неподвижное деление в сфере ценности. Мы встречаемся с этим же альтернативным делением в эстетике Б. Кроче, который делит всю существующую реальность на ценности и противощности (прекрасное, истинное, полезное и т. п., безобразное, ложное, бесполезное и т. д.), перенося это деление и на жанры искусства (поэзия — непоэзия, роман — нероман). Такое же деление характерно для современного модернистического искусства, в котором распространена теория алитературы (антиромана).

Альтернативное противопоставление в сфере ценностей создает определенную неподвижность категорий, которая важна для Виндельбанда потому, что, допустив ее, он получает возможность обосновать положение «о вечных ценностях», имеющих абсолютное значение. Иначе говоря, реально существующее различие содержания суждений и оценок используется в теории Виндельбанда для обоснования «трансцендентного существования всеобщих ценностей». Он понимает, что обособление оценки, как особой области теоретического знания, будет совсем неубедительным, если рассматривать ее как выражение субъективной эмоциональной и практической деятельности человека. Ведь оценки занимают огромное место в жизненном обиходе: одобрение, похвала, предостережение, порицание и т. п. — все эти высказывания о фактах обыденной жизни окрашены оценками. Этот вид оценок, как подвижная реакция чувствующей и желающей личности на опреде-

ленное содержание познания, не может стать содержанием философии. Виндельбанд постоянно подчеркивает, что философию должен интересовать другой вид оценок: оценки-нормы, общезначимые и вечные правила, имеющие абсолютный смысл. Такими абсолютными, т. е. общезначимыми, несмотря на их эмпирическую и психологическую обусловленность, он считает три формы оценок — логические, этические, эстетические. Только эти оценки могут при- тязать на всеобщность, поэтому логика, этика и эстетика являются тремя собственно философскими дисциплинами. Общезначимость трех указанных форм оценок отличает их от бесконечно разнообразных оценок, в которых выражается лишь наше индивидуальное чувство удовольствия или неудовольствия.

Что же Виндельбанд называет общезначимостью оценок? «Здесь речь идет не о фактической общезначимости, а об идеальной, не о той общезначимости, которая существует в действительности, а о той, которая должна иметь место».⁷ Нет такого закона природы, продолжает Виндельбанд, пытаюсь обосновать существование высшей, идеальной необходимости, который бы принуждал человека всегда так думать, так желать и так чувствовать, как согласно логической, этической и эстетической необходимости он должен был бы думать, желать, чувствовать. А поэтому для философии, которая должна установить эти правила, нет никакого смысла спрашивать, какие правила пользуются в действительности всеобщим признанием. Ни в природе, ни в истории культуры нельзя найти критерия общезначимости.

Итак, общезначимость существует только в идеальной сфере, и она является той высшей необходимостью, которая управляет нашим мышлением. Она основана не на принуждении (*Müssen*), но заключается в долженствовании (*Sollen*) и непозволительности иного (*Nichtanderdürfen*). Это, в представлении Виндельбанда, та высшая необходимость, которая отнюдь не всегда осуществляется в естественной закономерности, — идеальная необходимость долженствования. «Мы верим в закон более высокий, нежели закон естественно-необходимого возникновения наших представлений, мы верим в право, определяющее их ценность».⁸

Исходя из разделения суждений и оценок, Виндельбанд приходит к доказательству существования области идеального долженствования, являющегося миром ценностей. Его аргументы сводятся к тому, что из суждения вытекает реальное, факт, бытие, а из оценки — идеальное, ценность, долженствование. Именно эту идею развивает, как будет показано ниже, Г. Риккерт во многих своих работах, в особенности в статье «Два пути познания».

⁷ Там же, стр. 34.

⁸ Там же, стр. 116.

Постоянно возвращаясь к своей идее о нормативном сознании, Виндельбанд утверждает, что признание такого рода сознания «есть предпосылка философии, это *in abstracto* та самая предпосылка, которая *in concreto* лежит в основе всякой научной нравственной и эстетической жизни».⁹ Поэтому задачу философии он видит в том, чтобы в хаосе индивидуальных и фактически общепринятых ценностей найти те, которым присуща необходимость нормативного сознания. Хотя нормы этого сознания и недоказуемы, они очевидны. А так как эту очевидность нельзя представить себе как совпадение с реальностью, следовательно, она имеет своим источником сферу идеального. Где же Виндельбанд находит доказательства идеального существования всеобщих ценностей? Таким доказательством он считает противопоставление знания о предмете самому предмету, морального правила — реальности, эстетического чувства — воспринимаемому предмету. Главный аргумент Виндельбанда в этом случае заключается в том, что если истину еще можно представить как совпадение вещи и представления о ней (и этим опасным заблуждением грешила греческая наука), то как увидеть совпадение морального правила и реальности, эстетического чувства и воспринимаемого предмета? Ни в истине, ни в моральном правиле, ни в эстетическом чувстве, с точки зрения Виндельбанда, мы не находим совпадения с реальностью, а поэтому вся деятельность человеческого сознания, несмотря на его естественную и социальную детерминированность, есть выражение идеальных и повелевающих норм. Истина, нравственная и эстетическая жизнь есть вечные ценности и как таковые не могут быть рассмотрены как отражение бытия. Истина — не совпадение представления и реальности, а нормативность сознания, равно как и нравственное и эстетическое сознание есть проявление абсолютных ценностей, регулирующих индивидуальную и социальную жизнь. Ценности не имеют и не должны, в представлении Виндельбанда, иметь реального аналога, несмотря на то что человек постоянно наталкивается на реальное происхождение всех социальных норм. «Как чувственная видимость всегда будет нам говорить о восходе и заходе солнца, несмотря на открытие Коперника, так и для обыденного сознания познание всегда остается картиной вещей и их отношений. Но философия никогда уже не потеряет идеала, повелевающего ей быть общим сознанием высших ценностей человеческой жизни».¹⁰ Философия в его представлении перестает быть только наукой, она становится «учением об идеалах человечества», т. е. нормативным законодательством моральных норм, эстетического творчества и чувства.

⁹ Там же, стр. 37.

¹⁰ Там же, стр. 116.

Виндельбанд не ограничивается абстрактно теоретическими рассуждениями о роли и значении ценности как философского понятия. Когда речь идет о социально острых проблемах, он использует это понятие, наполняя его конкретным классовым содержанием. Особенно отчетливо это проявляется в его книге «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия». Проследивая философскую эволюцию в Германии XIX в., ее социальные последствия, он с сочувствием констатирует нарастание иррационализма, пессимизма и волюнтаризма в идеологии немецкого общества. Презрение к теории, отрицание ценности интеллектуальной деятельности, провозглашение дееспособности воли, стремление к власти — таковы ценности современного немца, утверждает Виндельбанд. Этот кодекс ценностей, выраженный в лозунге Ницше о переоценке ценностей, вполне соответствовал хищническому характеру немецкой империалистической буржуазии.

Но каким образом возникают изменения в духовной жизни общества? Как идеалист, Виндельбанд совсем не ищет материальных причин, определяющих развитие общества. Он полагает, что основной источник общественных конфликтов и перемен заложен в противоречии индивидуальной жизни и общественных требований, иначе говоря, в противоречиях ценностей личности и не совпадающих с ними норм общества. Действительно, нельзя не согласиться с тем, что катастрофическое нарастание социальных противоречий капиталистического общества сделало проблему человека требованием времени, и философия не могла ее обойти. Конфликт личности и общества, который является следствием экономических и социальных причин, выступает у Виндельбанда как первооснова всех общественных преобразований. Не без тревоги пишет он о «нивелировке исторических различий и установления единообразия жизни, о которых ни один из прежних веков не имел даже малейшего представления... возникает теперь большая опасность, что мы таким образом утратим самое высшее, что составляет и составляло во все времена культуру и историю: жизнь личности».¹¹ Именно поэтому Виндельбанд красноречиво приветствует философию Ницше, в которой он видит бунтарство индивида, провозгласившего себя сверхчеловеком, отвергающим все законы общества. В то же время Виндельбанда пугает эта растущая пропасть между личностью и обществом. Он призывает на помощь философию для обоснования вечных ценностей, которые должны «примирить личности внутренней жизни личности и массовые ценности... в свободном от противоречий единстве. Таким образом, — заключает он, — мы с полным сознанием переживаем величайшую проблему

¹¹ В. Виндельбанд. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910, стр. 142.

исторического движения: отношение между личностью и массой. И в этом смысле вопрос об общеобязательности ценностей имеет свое культурно-философское значение. От его разрешения будет зависеть, может ли немецкая философия выполнить задачу, которую ставит ей современное состояние нашей народной жизни».¹²

В своей философии Виндельбанд широко пользуется понятием «ценность». Но он еще не выделяет это понятие как основной философский термин, служащий ему при построении всего мировоззрения. Это делает его последователь Г. Риккерт. Понятие «ценность» Виндельбанд часто заменяет однопорядковыми категориями «норма», «абсолютная оценка», «всеобщий закон» и наделяет все эти категории единым содержанием, существовать вне бытия, как некое вечное требование или всеобщая значимость, которая царит над личностями и естественно-необходимыми процессами. Именно с этой точки зрения он как историк философии, очень высоко ценит Сократа, который, в его представлении, первый ясно провозгласил власть всеобщей нормы, стоящей выше личности. Так же высоко ставит Сократа современная буржуазная аксиология, считая его основателем философской проблемы ценностей.

Неокантианскую концепцию ценностей продолжает Г. Риккерт. Понятие ценности становится центральным в его теории и играет роль основного термина в изложении всей его системы. Он постоянно, почти во всех работах возвращается к обоснованию этого понятия и выводит его из анализа своей гносеологии, философии истории, а также из рассуждений о предмете и роли философии.

Основной тезис гносеологии Риккерт формулирует так: «Истинная мысль не есть акт мышления, и она вообще не есть что-либо психическое».¹³ Все психическое, продолжает рассуждать он, имеет начало и конец, т. е. протекает во времени. Психическое, эмпирическое бытие, существующее только во времени, принадлежит действительному миру; истинные же мысли, напротив, вовсе не относятся к эмпирической действительности (к психическому или к физическому миру). Область их проявления — сфера трансцендентного смысла, значения (*Geltung*), которая логически предшествует реальности. «Желая определить понятие смысла, — пишет Риккерт, — мы должны, следовательно, отказаться вообще от помещения его в сферу бытия... смысл лежит над (*über*) и до (*vor*) всякого бытия. Смысл не может быть причислен к бытию, но должен ему логически предшествовать».¹⁴ И этот смысл, парящий над всяким бытием, Риккерт называет сферой ценности. «Ценности не представляют собой действительности, ни физиче-

¹² Там же, стр. 148.

¹³ Г. Риккерт. Два пути познания, стр. 38.

¹⁴ Там же, стр. 45—46.

ской, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности».¹⁵ Действительное бытие ценностей для Риккерта такой же *poiesis*, как действительное бытие истины, то и другое существует только в идее.

Что Риккерт называет ценностью? Он отказывается от определения понятия ценности, хотя на этом понятии построены вся его теория познания, логика и разделение наук о культуре и естественных наук. «Мы употребляем это слово (Риккерт имеет в виду ценность, — *E. P.*), обозначающее понятие, которое, подобно бытию, не допускает уже никакого дальнейшего определения».¹⁶ Ценность рассматривается Риккертом как нечто трансцендентное по отношению к бытию, что не может быть понято в пределах реальности.

Понятие ценности, полагает Риккерт, нельзя получить, изучая психическую жизнь субъекта. Субъект способен или неспособен оценить ценность, т. е. признать или не признать ее. «Как таковая, ценность относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему».¹⁷

Итак, ценность у Риккерта не может быть понята ни из объекта, ни из субъекта: «Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта».¹⁸

Ценности и бытие размещаются Риккертом в разных «плоскостях». Бытие — это эмпирическая существующая во времени и пространстве реальность; ценности — трансцендентная область значений логических, этических и эстетических суждений, истинность которых совершенно не зависит от реальности и подчиняется только требованию всеобщности и общезначимости. Неокантианцы часто пользуются еще одним доводом в пользу трансцендентного бытия ценностей — они недоказуемы, как недоказуем логический закон противоречия или моральная норма.

Критерием различения значимости (т. е. ценности) и бытия Риккерт предлагает сделать понятие отрицания. Он пишет: «Критерий этот мы можем добыть, введя понятие отрицания. Именно можно показать, что соединение отрицания с понятием бытия однозначно; соединение же его с понятием ценности двухзначно, и поэтому в зависимости от того, получаем ли мы через отрицание одно или два значения, мы и можем понять, имеем ли перед собой

¹⁵ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911, стр. 128.

¹⁶ Г. Риккерт. Два пути познания, стр. 46.

¹⁷ Г. Риккерт. О понятии философии. «Логос», 1910, кн. I, стр. 33.

¹⁸ Г. Риккерт. Два пути познания, стр. 45.

понятие бытия или понятие ценности». ¹⁹ Отрицание бытия дает только ничто, развивает свою мысль Риккерт, отрицание ценности наряду с ничто может означать также нечто, именно отрицательную ценность. «Ценность — неценность» — два сопряженных понятия, возникающие, по мнению Риккерта, в результате соединения понятий ценности и отрицания.

«Различие между бытием и ценностью вполне уясняется из того, что можно говорить об отрицании бытия, но не об отрицательном бытии, между тем как в сфере ценности мы получаем не только отрицание ценности вообще, но и отрицательную ценность или неценность (Unwert)». ²⁰

Казалось бы, критерий различения бытия и ценности очень прост: стоит только применить отрицание, и при этом получается либо уничтожение бытия, либо отрицательная сторона из двух сопряженных понятий ценности. Но подобное дихотомическое деление на ценности и неценности, проведенное, как это было показано выше, уже в философии Виндельбанда и до сих пор являющееся основным признаком, который приписывается ценности современной буржуазной аксиологией, остается чисто формальным признаком и ни в коей мере не объясняет природы и критерия ценности.

Риккерт приводит как пример два слова — «человеческий» и «естественный» (или «природный»), которые, по его мнению, могут быть как бытийными, так и ценностными понятиями, ибо имеют два совершенно различных значения. В одном случае слова «человеческий» и «естественный» обозначают бытийные понятия и тогда их отрицание не имеет никакого содержания. Но эти же слова могут служить обозначением ценности; это станет ясным, если мы образуем сопряженную пару понятий «человеческий — нечеловеческий», «естественный — противоестественный». Сопряженные пары понятий обозначают положительную и отрицательную ценность. Когда говорят «человеческий», «подлинно человеческий», вкладывают в это выражение гуманный, положительно ценностный смысл: понятие «нечеловеческий» имеет в таком употреблении ценностно-отрицательное значение. ²¹

Нельзя отказать Риккерту в этом частном рассуждении в определенной тонкости анализа. Но далее он делает совсем недвусмысленный вывод. Если одно и то же слово может обозначать и бытийное и ценностное понятие, рассуждает он, значит, бытие и «царство ценностей» существуют независимо друг от друга. «Логика» этого рассуждения говорит сама за себя.

¹⁹ Там же, стр. 46—47.

²⁰ Там же, стр. 47.

²¹ Там же, стр. 49—50.

Итак, основные усилия неокантианцев направлены на доказательство существования особого царства ценностей, стоящего над реальностью. Но является ли эта их теория каким-либо новым приобретением для философии, пусть даже идеалистической? Нетрудно обнаружить, что многое из того, о чем пишут Виндельбанд и Риккерт, является по сути дела пересказом традиционных объективно-идеалистических идей. Само трансцендентное царство ценностей, обладающее всеобщей значимостью (*Bedeutung, Geltung*), во многом родственно платоновскому царству абсолютных и неизменных идей. Правда, сам Риккерт отрицает такое родство и пишет, что его трансцендентальная философия «отличается от всякой метафизики, то есть от всякого воззрения, расщепляющего действительность на мир явлений и лежащую за ним „абсолютную“ реальность».²² Но это несогласие может основываться лишь на различии формы и отдельных частных деталей неокантианства и традиционного объективного идеализма, а отнюдь не на различии их основного содержания.

В статье «О понятии философии» Риккерт пишет: «Кроме бытия, имеются еще ценности, значимость которых мы хотим понять. Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. Следует при этом отметить, что ценности, противопоставляемые нами действительному бытию, не являются сами частями этого последнего».²³ Это расширение понятия о мире, состоящем из царства бытия, включающего отношения субъекта и объекта, и противостоящего ему царства ценностей, Риккерт считает своим основным открытием в философии. Противопоставив один другому царство бытия и царство ценностей, он занят тем, чтобы найти отношения между ними. Он возводит решение проблемы этого отношения в степень основной философской и подлинно мировой проблемы. На этом разделении бытия и ценностей Риккерт основывает разделение наук: к первому он относит специальные науки, ко второму — науки о культуре. Но именно в этом противопоставлении значимости существованию, ценностей бытию, наук о бытии (о природе) наукам о культуре (о ценностях) ясно проявляется объективно-идеалистическая сущность неокантианства. Риккерт постоянно ищет новые доказательства существования трансцендентного царства ценностей. Он полагает, что находит их в своей теории об образовании исторических понятий. Гносеология исторического познания изложена Риккертом в книгах «О границах естественно-научного образования понятий» и «Науки о природе и науки о культуре» и ряде статей. Главное острие этих работ направлено про-

²² Там же, стр. 3.

²³ Г. Р и к к е р т. О понятии философии, стр. 31.

тив теории отражения. «Пока это понятие — пишет Риккерт, имея в виду отражение, — не будет признано несостоятельным, не только нельзя надеяться понять сущность какого угодно метода, но и нельзя уяснить себе понятие научной формы».²⁴

Самые серьезные возражения против теории отражения он видит в том, что прогресс знания не должен зависеть от того, в какой мере можно дать «повторение» действительности, ибо в таком случае зеркало, полагает он, познавало бы лучше всего. Даже самое точное повторение действительности, продолжает рассуждать Риккерт, ничего не дает познающему человеку, самое точное удвоение действительности не содержит в себе познания.²⁵ Риккерт доказывает, что суть познания не в отражении, а в преобразовании, посредством которого создается соответствующее трансцендентному миру понятие. Эмпирическая действительность, обладающая экстенсивным и интенсивным многообразием вещей, у Риккерта признается иррациональной для познания, желающего ее отобразить. Ее можно познать, утверждает он, если мы ее преобразуем, т. е. преодолеем разнородное и непрерывное многообразие действительности. Риккерт предлагает преобразовать такое многообразие двумя путями: 1) разнородную непрерывность — в однородную непрерывность; 2) разнородную непрерывность — в разнородную прерывность.

Первый путь, по его мнению, это путь математики, абстракции которой не имеют реального бытия и относятся к сфере идеального бытия, где совершаются чисто количественные преобразования; второй путь — «отнесение к ценностям».

Объектом наук о культуре Риккерт считает лишь ту действительность, которая может быть понята аксиологически. «Отнесение к ценности, — пишет Риккерт, — определяет историческое образование понятий».²⁶

Рассуждения о задачах историка он подкрепляет понятием ценности, с помощью которого следует разделять, различать и группировать массу исторических фактов. Он пишет в своей «Философии истории»: «Если философия истории, как наука о принципах вообще, имеет *raison d'être*, то она должна быть учением о ценностях, сообщающих единство историческому универсуму и вместе с тем расчленяющих его».²⁷ В результате Риккерт получает следующую альтернативу научного исследования: либо установление закономерностей путем образования общих понятий, либо признание индивидуальной значимости объекта путем отнесения его к ценностям. «Назовем исторически индивидуализирующий метод мето-

²⁴ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре, стр. 62.

²⁵ Там же, стр. 124.

²⁶ Там же, стр. 133.

²⁷ Г. Риккерт. Философия истории. СПб., 1908, стр. 107.

дом отнесения к ценности в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов».²⁸

Итак, подобно Виндельбанду, Риккерт считает ценности основным понятием философии. Однако на этот раз понятие ценности возникло не из рассуждений о поисках собственного объекта философии, как это было и в учении о нормативном сознании Виндельбанда, а из гносеологии. Рассуждая об образовании исторических понятий, Риккерт включает в гносеологию учение о ценностях. Таким образом, неокантианство дает начало одной из характерных черт современных буржуазных теорий: рассмотрения аксиологии в качестве элемента теории познания. Особенно ярко это выражено в прагматической философии, где аксиология и теория познания отождествляются. Особенностью «второго пути», полагает Риккерт, является то, что он позволяет удержать индивидуальные качества и особенности объекта. Однако и первый и второй путь изолируют нас от реальности. Только с помощью такого преобразования мира, как считает Риккерт, возможно познание действительности. Но при этом познанная действительность будет не реальной, данной в опыте, а трансцендентной. «Действительность, конечно, может быть непосредственно переживаема нами или дана нам в опыте, но мы должны уяснить себе, что коль скоро мы делаем попытку понять ее при посредстве естествознания, от нас всегда ускользает из нее как раз то, что делает ее действительностью».²⁹

Главный порок гносеологии Риккерта — это превращение одной из сторон познания в абсолют, оторванный от материи и обожествленный, порок, свойственный всему идеализму, по характеристике В. И. Ленина. В данном случае в абсолют превращается отдельное понятие, сопоставляемое с многообразием конкретной действительности. Рассматривая знание как уже готовое, а не развивающееся, Риккерт искусственно противопоставляет его бесконечно развивающемуся миру. Познание природы, — пишет он, — всегда может производить обработку и преобразование действительности, так как мировое целое не поддается отображению: «Желать отображать бесконечное и необозримое есть логически бессмысленное предприятие».³⁰

Вводя аксиологию как часть в теорию познания, Риккерт пытается обосновать новое, двойственное понимание общего. Следуя своей идее разделения наук, он утверждает, что образование

²⁸ Там же, стр. 127.

²⁹ Г. Риккерт. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903, стр. 209.

³⁰ Там же, стр. 216.

общих понятий и их роль различаются в естественных науках и науках о культуре. Общее в естественно-научном понятии — обычное эмпирическое общее, охватывающее индивидуальные экземпляры одного и того же рода. Общее в ценности, напротив, не охватывает несколько индивидуальных ценностей как свои экземпляры, но воплощается во всеми признаваемой ценности, ценности для всех.

В первом случае общее — онтологически выбранное, а во втором — аксиологически признанное. Выбор общей ценности оказывается произвольным и всецело зависит от исследователя. Здесь Риккерт несомненно отдает дань субъективно-идеалистическому истолкованию понятия ценности. Ценность представляется как антипод объективности не только в материалистическом, но и в идеалистическом понимании.

Выделив царство действительности и царство ценностей и изолировав их друг от друга, Риккерт предлагает объединить эти два царства, что, по его мнению, должно дать истолкование смысла жизни, т. е. мировоззрение.

«Понятие философии, — пишет он, — не исчерпывается понятием чистой теории ценностей. Теория ценностей не разрешает последней проблемы единства ценности и действительности. И потому задача философии заключается в том, чтобы найти третье царство, которое объединяло бы обе части, до сих пор рассматриваемые отдельно. Иначе философия не даст истолкования смысла жизни, то есть мировоззрения».³¹

Как Риккерт мыслит себе соединение ценностей и действительности? Это можно понимать в двух смыслах, говорит он. Во-первых, ценность соединяется с объектом и образует блага (Güter). Во-вторых, она может также быть связанной с субъектом в акте оценки (Wertung). Риккерт требует различения этих трех понятий — ценности, блага, оценки. У него ценности, как независимо от действительности существующее царство, обнаруживаются в благах и оценках и существуют независимо от последних. «Ценности не представляют собой действительности ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности».³² В подтверждение своего разделения мира на действительность и ценность Риккерт приводит примеры. Вот один из таких примеров: действительность картины — это полотно, краски, лак, но они, взятые сами по себе, не заключают в себе эстетической ценности.

Всю культуру человечества Риккерт определяет как совокупность благ, соотнесенных с ценностями в отличие от индифферент-

³¹ Г. Риккерт. О понятии философии, стр. 43.

³² Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре, стр. 128.

ной к ценности природы. Это обстоятельство служит Риккерту еще одним поводом для разделения наук о природе и наук о культуре.

Идеализм риккертовской концепции сочетания действительности и ценности наиболее ярко проявляется в учении об эстетических ценностях. Чем дальше произведение искусства от реальной жизни, тем большей ценностью оно обладает, полагает он: «Все, что в произведениях искусства принадлежит искусству, так сильно удалено от действительной жизни, что не может уже более быть названо действительностью».³³ Здесь Риккерт фактически переносит на искусство то, что он считает главным достоинством науки: «Смысл понятия в том, что оно делает понятие неживым».³⁴ Все науки, по Риккерту, существуют только благодаря своей большей или меньшей удаленности от жизни; наука убивает жизнь. Ту же функцию изоляции от жизни выполняет у него искусство: «Должен быть поставлен вопрос, чем произведение искусства отличается от живой действительности, которую оно изображает. Только там, где есть расстояние, возможна эстетическая ценность».³⁵ Искусство, утверждает Риккерт, также «умерщвляет» непосредственную жизнь, как и наука; оно, «несмотря на утверждения „реалистов“, так же не может отображать или удваивать действительность»,³⁶ ибо воспроизводит совсем иной, чуждый жизни мир. Утверждая нежизненность как условие эстетической ценности, Риккерт говорит, что мы не становимся при этом на сторону эстетического формализма. Но эта благонамеренная поправка остается только на бумаге, ибо логика его рассуждений неизбежно ведет к признанию откровенного формализма.

А логика эта такова, что если признается трансцендентным и независимым от действительности царство ценностей, то эстетически ценным рассматривается только то, что освобождено от связи с действительностью или изолировано от нее так, что утрачивается всякое напоминание о жизни.

Переходя к этическим ценностям, Риккерт утверждает, что нигде глубокая пропасть между ценностями и действительностью не чувствуется так ясно, как в нравственной культуре. Он видит главное доказательство будто бы принудительной силы ценностей над жизнью в том, что социальный человек не может себе позволить действовать, не считаясь с моральными нормами, ибо он ответствен перед собой и другими за свои поступки. «Этическая ценность, — полагает Риккерт, — прежде всего связана с волей

³³ Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. «Логос», 1912—1913, кн. I и II, стр. 28.

³⁴ Г. Риккерт. Философия жизни. Пб., 1918, стр. 138.

³⁵ Там же, стр. 139.

³⁶ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре, стр. 112.

и может быть только перенесена отсюда на другие действительности. Это этическое благо, однако, тотчас же потеряло бы свой этический ценностный характер или свой этический смысл, если бы воля не оказывалась деятельной в мире живой витальной жизни». ³⁷ Итак, этическая воля, преобразующая всю жизнь до основания, может быть признана ценностью только потому, что она возвышается над жизнью. Это, по мнению Риккерта, выводит жизнь из ценностной индифферентности. ³⁸

Таким образом, неокантианскую концепцию ценностей можно свести к следующим положениям.

1. Виндельбанд и Риккерт выделяют особый класс объектов, своеобразную форму бытия, которые они называют ценностями.

2. Своеобразие этих объектов заключается в том, что они реально не существуют, но признаются всеми как абсолютные принципы, обладающие всеобщей значимостью. Действительное бытие ценностей для неокантианцев равно бессмыслице. Ценности имеют смысл только потому, что реально не существуют. Они принадлежат к миру долженствования, который стоит выше реального бытия. Членение действительности на мир данный и мир ценностей является самой характерной чертой неокантианского критицизма.

3. Ценности (или нормы, абсолютные оценки) есть своеобразные объекты и составляют собственный предмет философии. Это, полагают неокантианцы, обеспечивает ей особое место среди других областей знания и ограждает ее от влияния позитивизма. Благодаря ценностям философия становится мировоззрением, «учением об идеалах человечества» (Виндельбанд), которое помогает понять «смысл жизни и значение нашего „я“ в мире» (Риккерт).

4. Своеобразие ценностей как особых объектов служит для неокантианцев основанием разделения наук о природе и наук о культуре. Для первых характерно изучение реальности, для вторых — отнесение своих объектов к ценностям.

5. Смысл и значение ценностей определяется тем, насколько они индивидуальны, неповторимы и обладают общезначимостью. Потому ценности рассматриваются как продукты творческой активности, значение которой измеряется ее удаленностью от реальности.

³⁷ Г. Риккерт. *Философия жизни*, стр. 141

³⁸ Там же, стр. 143.

КРИТИКА НЕОПОЗИТИВИСТСКОГО АНАЛИЗА ОЦЕНОЧНЫХ СУЖДЕНИЙ В ЭТИКЕ

Неопозитивизм признает научное значение так называемой эмпирической этики как науки о нравственных взглядах, оценках людей того или иного времени, но отрицает возможность научного доказательства или научного опровержения таких суждений, как «воровство дурно» и т. п. Разделяя и противопоставляя «этику нормативную» и «этику описательную», ряд крупных представителей неопозитивизма отрицает возможность научного обоснования нравственных норм и оценок. Позиции неопозитивистов на этот счет общеизвестны. «Строго философский трактат по вопросам этики не может содержать этических предписаний»,¹ — заявляет Айер.

«Отрицательный приговор распространяется также на нормативную или ценностную философию, на любую этику и эстетику как нормативную дисциплину», — пишет Р. Карнап в работе «Преодоление метафизики».²

«Этика не сделала никаких определенных шагов в смысле достоверных открытий, в этике нет ничего познанного в научном смысле», — утверждает Б. Рассел.³

На чем основываются эти утверждения?

Неопозитивисты признают научное, познавательное значение только за теми суждениями, которые могут быть верифицированы, т. е. сверены с фактами чувственного опыта. Результаты верификации могут быть положительными (суждение соответствует фактам — «снег бел») или отрицательными (суждение не соответствует фактам — «все люди имеют серые глаза»). Однако есть

¹ A. J. Ayer. *Language, truth and logic*. London, 1936, p. 151.

² R. Carnap. *Ueberwindung der Metaphysiks*. «Erkenntnis», Bd. II, Wien, 1931, S. 236.

³ Б. Рассел. *История западной философии*. М., 1959, стр. 202.

и такие предложения, которые не могут быть отнесены ни к истинным, ни к ложным, предложения, которые не могут быть верифицированы вообще, например «жареный лед прозрачен» (к ложным это суждение отнести нельзя, ибо получилось бы, что «жареный лед» непрозрачен). Суждения такого рода называются неопозитивистами «лишенными научного смысла». К ним они относят и оценочные суждения, в которых выражаются моральные нормы. Последние имеют либо форму оценки фактов («красть дурно»), либо форму повеления, предписания («не убий!>). Предписания нельзя верифицировать. Они ничего не говорят о фактах, поэтому, по мнению неопозитивистов, их нельзя отнести ни к истинным, ни к ложным. Истинность морального повеления «не убий!» также невозможно проверить, т. е. соотнести с фактами, как и истинность любого другого повеления, например «закрой дверь». Повелительная форма моральных норм может быть преобразована в форму оценочного суждения. Предписание «не убий!» равнозначно по смыслу оценочному суждению «убийство — зло». Но и оценочные суждения имеют лишь обманчивую видимость познавательных суждений, ибо представляют дело так, как будто фактам самим по себе принадлежат свойства нравственности или безнравственности. По существу же эти суждения не могут быть сверены с фактами (верифицированы), поскольку оценочные понятия, входящие в их состав («дурной», «добрый», «нравственный», «безнравственный» и т. п.), выражают не факты, не натуральные свойства вещей, а оценку людьми фактов и свойств. Оценка же факта и познание этого факта никогда не могут быть одним и тем же. Оценка зависит не только от объекта и его естественных свойств, но и от субъекта, производящего оценку. Иначе говоря, то, какие именно свойства действительности (вещей, поступков) человек называет «вкусными», «красивыми», «милыми», «нравственными», «приятными» и т. п., определяется не только качеством самих свойств, но и тем, что представляет собой субъект. Исходя из этого, неопозитивисты делают вывод, что оценочные суждения не могут быть приняты как истинные и не могут быть отвергнуты как ложные. Они «лишены смысла». Суждение «убийство — зло» не может быть ни подтверждено, ни опровергнуто, поскольку убийство не содержит в себе натуральных свойств добра и зла. Так же обстоит дело и со всякими другими суждениями, выражающими моральные нормы. Выведение научно обоснованной системы нравственных предписаний становится, по мнению неопозитивистов, вообще невозможным. В принципе неопозитивисты не отрицают возможности использования науки для построения системы правил поведения, служащих достижению какой-либо цели. Точно так же как, например, можно научным способом выработать инструкцию по пользованию пиле-

сосом, по их мнению, можно было бы создать и нормы поведения, направленные на достижение любой другой цели (соответствующей какой-либо политической доктрине, принципу всеобщей пользы, принципу удовольствия и т. п.), если, конечно, окажется возможным точное определение самой цели и средств, ведущих к ее осуществлению. Но с точки зрения неопозитивистов такая система норм не будет моралью. Человек, выполняющий выработанные подобным образом правила поведения, может способствовать достижению поставленной цели, но его побуждения при этом не будут носить нравственного характера. Его поступки будут диктоваться соображениями целесообразности, точно так же как и его действия при выполнении технической инструкции. Совершенно безразлично, будет ли этот человек выполнять предписания в силу внешнего принуждения или в силу его личной заинтересованности. Так, например, если я поступаю честно, считая, что этот путь наиболее верен для обеспечения счастья, а не потому, что мое нравственное чувство осуждает ложь, противится ей, то этот образ поведения не может быть квалифицирован как проявление нравственного чувства. Честным нужно быть не ради пользы, а ради самой честности — таково непосредственное требование нравственного чувства. Моральный мотив, по мнению неопозитивистов, не нуждается в разумном обосновании и не может быть заменен таковым. Р. Карнап, А. Айер, Ч. Стивенсон, Б. Рассел и другие сторонники «эмотивистской этики» считают, что мораль основывается на заложенном в человеке нравственном чувстве, независимом от разумных аргументов.⁴ Следует отметить, что в этих доводах неопозитивистов есть своя логика.

Если считать первоисточником нравственности нравственное чувство и исходить из автономности, заданности этого чувства, то «нормативная этика» становится невозможной, а сфера морали может быть лишь предметом описания. Самое же главное состоит в том, что оценочные суждения действительно имеют специфику и их нельзя верифицировать обычным способом. Суждения типа «на улице лежит снег», «вода кипит при температуре в 100 градусов», «металл при нагревании расширяется» могут быть проверены посредством обращения к фактам. Но суждения типа «рокфор имеет приятный вкус», «пейзаж прекрасен», «красть дурно», «Н. Н. — очень мил» не могут быть подтверждены как истинные или опровергнуты как ложные путем чисто объективного анализа свойств сыра, пейзажа, поступков. Дело не изменилось бы даже в том случае, если бы оценки всех людей в перечисленных

⁴ См., например: Б. Рассел. История западной философии, стр. 841: «Все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки, но вещи, которые законно являются делом чувства, лежат вне ее сферы».

случаях совершенно совпали или если бы нашлись основания чей-то вкус считать за норму. Все равно в самих вещах, их свойствах, отношениях мы не найдем «приятности», «очаровательности», «хорошести», «благости» самих по себе. Ничто не может быть милым, вкусным, приятным само по себе, безотносительно к субъекту. Субъективная сторона оценочных суждений и понятий открыта отнюдь не неопозитивистами. Она была ясна многим мыслителям прошлого (например, Декарту, Спинозе). Объективное существование свойств красоты, моральности отстаивалось чаще всего последователями платоновского, объективного, идеализма. Рассуждения неопозитивистов по вопросу о научном обосновании этических суждений было бы неправильно опровергать путем отрицания специфики оценочных суждений.

Следует указать и на то, что марксизм также отрицает возможность научного выведения такой системы морали, которая была бы истинна на все времена и для всех народов. Мораль не является наукой. Это особая форма общественного сознания. Критерием морали марксизм считает соответствие требованиям исторического прогресса. В науке же устанавливается объективная истина, не зависящая ни от человека, ни от человечества. Этика, как наука о морали, также ставит цель достижения объективной истины. Но это не значит, что возможно научным способом установить истинную на все времена нравственность. Постановка такой задачи уже сама по себе является не научной, ибо свидетельствует о непонимании природы морали. «Мы в вечную нравственность не верим и обман всяких сказок о нравственности разоблачаем», — говорил В. И. Ленин.⁵ Именно в этом смысле невозможна «нормативная этика»,⁶ которая установила бы раз и навсегда нормы нравственности, одинаковые для всех народов, для всех классов. Не случайно, что критерий коммунистической нравственности отнесен лишь к одной эпохе — эпохе построения и завершения коммунизма. Марксистское понимание морали как формы общественного сознания включает в себя момент релятивизма. Абсолютизировать невозможно даже те нравственные нормы, которые мы называем общечеловеческими.

В чем состоит главный пункт разногласия между марксизмом и неопозитивизмом в этом вопросе? В том, что неопозитивисты отрицают возможность существования научно обоснованной мо-

⁵ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 313.

⁶ Чисто нормативная этика не может существовать самостоятельно, поскольку нельзя устанавливать норм, не прибегая к анализу условий, в которых возникают нормы, к анализу объекта, фактов, хотя бы в их роли возбудителей оценок и оценочных суждений. О нормативной этике (так же как и эстетике, логике) можно говорить лишь как об одной из сторон этики, неразрывно связанной с другими ее сторонами (описательной, объясняющей и т. д.) и не существующей без них.

рали вообще, а марксисты считают возможной и необходимой таковую в эпоху сознательного исторического творчества масс. Позиция неопозитивистов отражает тот факт, что до сих пор моральные взгляды людей бессознательно черпались из условий материальной жизни. Связь моральных норм, нравственных оценок с практическими отношениями внутри общества была скрыта от взоров людей идеологическим туманом. Дело принимало такой вид, будто моральные убеждения основываются на мотивах исключительно морального же характера и не зависят от утилитарных соображений, практического интереса и т. д. Кантовский пафос «долга ради долга» — прекрасная иллюстрация того, как идеологическая видимость независимости, автономности нравственности принимается за ее существенную характеристику. Крах попыток мыслителей-идеалистов вычленив из конкретных проявлений индивидуальной воли общие и вечные законы человеческой воли (подобно тому, как формальная логика выделяет нормы, по которым действует наш рассудок) заставил позитивистов отказаться от задачи построения «всеобщей метафизики морали». Однако они остаются во власти традиционной иллюзии идеологов, на которую в свое время указывал Маркс. Они считают, что мораль держится своей собственной, автономной силой.

Марксизм же в соответствии с фактами действительности утверждает зависимость моральных норм и оценок от практического интереса, от «утилитарных» соображений пользы и вреда, т. е. тех самых соображений, которые кажутся моралисту стоящими вне морали. Нравственные воззрения прошлых эпох и формаций марксизм объясняет научно, выводя их из материальных условий жизни общества. Социалистическая революция кладет начало сознательному созиданию истории согласно законам разума, законам науки. Идеологические ширмы, скрывавшие зависимость моральных норм от материальных интересов общества и общественных групп, падают, и связь между ними становится очевидной. Иллюзия полной автономии морали рушится. Требования нравственности приобретают простой, понятный всем и каждому смысл, с очевидностью сводящийся к практическим интересам общества, к требованиям социального благополучия и развития. Появляется возможность установления прямого соответствия моральных оценок и моральных суждений (норм) научно понятным требованиям исторического прогресса, общественной пользы, практического интереса. Под нравственностью уже понимаются не просто веления «чистой совести», которая сама по себе — неизвестно что, моральный х, а то, что служит дальнейшему развитию и расцвету общества и личности. В соответствии с этими целями общество, взявшее в свои руки управление историческим процессом, будет диктовать моральные нормы. Возни-

кает принципиальная возможность сознательного установления правил общежития, выведенных на основе данных наук об условиях оптимального существования и развития общества и личности, — возможность столь же достоверная с точки зрения науки, как и возможность составления инструкции по эксплуатации сложных машин.⁷

Как уже отмечалось, неопозитивисты также признают вполне возможным построение «нормативной этики», ориентированной на какую-либо практическую цель, поскольку нормы ее принципиально могут быть проверены, т. е. относительно их можно сказать, ведут ли они к цели или нет. Возражения, которые выдвигаются с неопозитивистской платформы против марксистского решения вопроса, сводятся в основном к двум моментам: 1) насколько реальны марксистские предположения о будущем ходе исторического развития, 2) не означает ли марксистское решение вопроса фактического устранения морали и замены ее разумным поведением, ориентирующимся на пользу, прогресс и т. д.

Ответ на первый вопрос дает вся марксистская теория в целом, марксистская концепция истории в частности. Разногласия в этом пункте перемещаются в другую область, именно в область общих философских воззрений на общество. Что же касается второго возражения, то оно несостоятельно по следующим причинам. Мораль всегда была выражением практических интересов класса или общества в целом. Люди просто не понимали этой материальной обусловленности нравственных норм. Но разве осознание того факта, что за моральными требованиями стоит практический интерес, должно устранить саму мораль, само нравственное чувство? Напротив, разумные доводы в пользу общественной или личной полезности того или иного рода поведения не вытесняют, а подтверждают и усиливают чисто нравственные мотивы.

Нам могут сказать: но ведь марксизм предполагает установление новых норм поведения, выработанных научным способом! Каким же образом эти нормы могут быть согласованы с имеющимся уже в нас моральным чувством? На это можно ответить, что нравственные нормы, устанавливаемые на основе научных данных, будут одновременно вытекать из характера общественных

⁷ Следует отметить, что не только марксисты, но и многие прогрессивные ученые выражали свое убеждение в том, что в будущем люди приведут моральные установления в согласие с научно понятыми требованиями общественного процветания, благополучия и прогресса. Так, И. И. Мечников писал: «Нравственное поведение человека должно быть руководимо разумом... Нравственность следует основывать на научных данных... Хотя и теперешние знания позволяют установить основы рациональной нравственности, но мы вправе предполагать, что с дальнейшими успехами науки правила нравственного поведения будут все более и более совершенствоваться» (И. И. Мечников. Этюды оптимизма. М., 1913, стр. 269, 282).

отношений (создаваемых, кстати, тоже на основе научных данных о самой высокой, самой целесообразной организации общества). Коммунизм устраняет существовавшую пропасть между должным и существующим, хотя противоречие между тем и другим несомненно останется. Социалистическое общество в нашей стране уже идет по этому пути. Так, например, моральный кодекс строителя коммунизма является практическим результатом объективных процессов формирования новых общественных отношений, нового человека и одновременно идеалом, целью, к которой мы стремимся сознательно. Заповеди этого кодекса согласуются с научно понятными условиями построения коммунистического общества и вытекают из них. И в то же время эти заповеди уже приобрели характер нравственных (а не только разумных и полезных) требований для большинства членов нашего общества. И в этом нет ничего противоестественного. История говорит о том, что нравственность одного и того же народа менялась от века к веку. Новые нормы вначале с трудом пробивали себе дорогу, казались не нравственными, а чисто утилитарными, а затем укреплялись в сознании людей и действовали уже с автоматической силой. «Совесть» никогда не создавала сама новых ценностей, а лишь повторяла те оценки, которые появились на базе интереса, на базе общественных взаимоотношений. Становление коммунистической нравственности отличается от подобных процессов лишь в одном существенном пункте: связь ее норм с научно понятными требованиями общественного развития является очевидной. Иллюзия автономии морали, основывающейся как бы на себе самой, на своей собственной «моральной силе», исчезает. Традиционная постановка вопроса: к добродетели надо стремиться не ради пользы, которую она якобы приносит, а ради самой добродетели — теряет всякий смысл. Преодолевается противоположность личной заинтересованности и общественного долга. Следовательно, ни эгоизм, ни самопожертвование как типичные способы поведения, между которыми надо было выбирать, существовать не будут.

Поскольку люди поняли, что за велениями нравственности стоит не что иное, как реальный практический интерес, постольку нравственные нормы и оценки теряют видимость произвольной зависимости от нравственного чувства и получают реальный смысл, наполняются объективным содержанием. Благодаря этому появляется возможность проверки (верификации) моральных суждений.

«С помощью одной лишь науки нельзя доказать, что наслаждаться, причиняя другим страдание, плохо»,⁸ — говорит Рассел. Этот тезис может быть доказан, говорим мы, если под словом

⁸ Б. Рассел. История западной философии, стр. 841.

«плохо» (безнравственно, аморально, дурно) мы будем понимать вполне реальное, конкретное содержание а не просто оценку, диктуемую нравственным чувством.

Так, например, оценочное суждение «жить не трудясь — безнравственно» может быть доказано в том случае, если мы знаем, каково реальное содержание, наполняющее слова «нравственно» и «безнравственно». Труд содействует общественному развитию и благополучию, а это и есть то, что мы называем нравственным, — расшифровываем мы данное суждение. В таком случае, чтобы установить истинность суждения «труд есть нравственная обязанность», надо только проверить, действительно ли труд содействует прогрессу и процветанию общества и личности. Точно так же могут быть научно обоснованы повеления, которые, как уже говорилось, легко преобразовать в оценочные суждения.

Общий порок буржуазного философского и исторического мышления состоит в том, что буржуазные идеологи даже в мыслях не могут выйти за пределы буржуазного порядка вещей: мораль до сих пор не устанавливалась обществом сознательно, значит, такова ее сущность, значит, так будет всегда. Буржуазные идеологи не видят никаких оснований для допущения, что история может идти не так, как она шла до сих пор. Эмотивисты фактически разрывают разум и чувство, утверждая, будто мораль основана лишь на чувстве. С их точки зрения, нормы, выработанные разумно, соответственно какой-либо цели, не могут быть моральными. Следует заметить, что уже сама постановка вопроса: разум или чувство? — является лишенной смысла. Нравственность не замкнута ни в сфере чувства, ни в сфере разума. Финский марксист Тууре Лехен абсолютно прав, отмечая (в полемике с Б. Расселом), что «постановка или-или здесь совершенно не выдерживает критики. Кто угодно может отметить, наблюдая свое поведение, что в его представлении о морали участвуют различные элементы деятельности сознания. То, что я чувствую какое-либо обстоятельство морально правильным, не мешает мне понимать его правильность, и наоборот... Мораль не основана ни на разуме, ни на чувстве... ее основу надо искать не в сознании человека, а в тех условиях, в которых он живет и действует».⁹

Тот факт, что моральные нормы получают рациональное обоснование, не означает, что человек в своем поведении превратится в разумную машину. Марксизм не имеет ничего общего с идеалистическими концепциями человека как мыслящей вещи. Разум, мышление составляют лишь одну из составных частей того комплекса факторов, которыми определяется поведение человека. Никогда не исчезнет различие и противоречие между разумом и

⁹ Тууре Лехен. Мировоззрение рабочего класса. М., 1962, стр. 150.

чувствами, между инстинктами и нравственными велениями. Следовательно, мораль всегда будет одним из могущественных регуляторов человеческого поведения.

Тот факт, что в коммунистическом обществе разумность нравственных начал и их связь с практическими интересами будет осознавать каждый, не меняет дела настолько, чтобы человек в своей жизни руководился только разумом. Разумные и приемлемые для всех правила общежития войдут в плоть и кровь, в чувства человека. Противодействовать их нарушению будут не только разумные соображения, но и нравственное чувство, совесть.

Эпоха империализма породила кризис буржуазной морали. В этих условиях утверждения неопозитивистов о невозможности научного доказательства и научного опровержения любых моральных воззрений служат, независимо от субъективных намерений того или иного неопозитивистского автора, делу защиты дискредитировавшей себя буржуазной морали. Буржуазная мораль недоказуема, но зато и неопровержима — таков смысл и конечный вывод, следующий из позиции неопозитивистов. Эта позиция, таким образом, из «беспристрастно научной» превращается на наших глазах в позицию защиты несостоятельной с научной точки зрения буржуазной нравственности.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЦЕННОСТЕЙ Р. Б. ПЕРРИ

В домарксистской и в современной буржуазной философии явно прослеживаются два подхода к проблеме ценностей: натуралистический и антинатуралистический. С позиций натурализма ценностью представляется все то, что способствует эффективному функционированию «человеческой природы», т. е. биопсихологических способностей индивида, удовлетворению его интересов, развитию потенциальных задатков.

Суть антинатурализма состоит в отрыве ценностей от реальных интересов личности, от естественных потребностей человека. Для антинатуралистов ценности — это идеальные сущности, сфера которых находится вне опыта и которые не зависят от человеческих интересов. Антинатуралистическая тенденция в учении о ценностях в особенности усилилась в начале XX в. под влиянием критики натурализма английским философом Д. Э. Муром. Мур настаивал на том, что факты и ценности имеют различный «онтологический статус»; что из описательных суждений о том, что существует, нельзя вывести ценностных суждений о том, что должно существовать, что является добрым или прекрасным. Отсюда следовал позитивистский вывод: ценности вообще несовместимы с наукой, которая должна ограничиваться описанием явлений.

Антинатуралистическое, в духе объективного идеализма, понимание ценностей явно не гармонирует в наш XX век со все более настойчиво провозглашаемыми демократическими требованиями счастья, справедливости, равенства, мира, свободы, гармонического развития человеческой личности. Натуралистическое понимание ценностей оказывается более убедительным, больше соответствует «здравому смыслу» большинства современных социологов и этнографов, изучающих культуру эмпирическими ме-

тодами. Натуралистическая теория ценностей развита в работах американских философов Р. Б. Перри и С. Пеппера. С ними во многом солидаризуются такие крупные ученые, как Г. Беккер, Т. Парсонс, Р. Линтон, К. Клакхон. Аксиология Р. Б. Перри (1876—1952), одного из основателей и наиболее известных представителей американской неореалистической философии, пользуется особенным влиянием. В работе, вышедшей в 1958 г., С. Пеппер пишет: «Я беру за исходный пункт общую теорию ценностей Р. Б. Перри, которая, на мой взгляд, является наиболее исчерпывающим эмпирическим исследованием предмета до сегодняшнего дня».¹

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЦЕННОСТЕЙ Р. Б. ПЕРРИ

Ральф Бартон Перри жил в эпоху, когда внутреннее развитие Америки, быстрое изменение ее положения среди государств капиталистического мира поставили перед идеологами американской буржуазии ряд острых и весьма сложных морально-политических вопросов.

Уже участие Соединенных Штатов в первой мировой войне вызвало необходимость сформулировать идеалы, к которым стремится Америка.

Критикуя широко распространенный в Америке утилитарно-практический подход к жизни, техницизм и антиинтеллектуализм, Перри всячески подчеркивает значение духовных ценностей. «Не машины и вещи, — пишет он, — а социализованные и насыщенные эмоциями устойчивые идеи образуют сущность культуры и цивилизации».²

На протяжении всей философской и публицистической деятельности Р. Б. Перри довольно последовательно защищал идеалы американской буржуазной демократии. Он выступал в защиту гражданских прав, свободного образования, против войн, против антидемократических и фашистских тенденций в американском обществе. Он всегда осуждал нацизм. В своих книгах и статьях он постоянно подчеркивал необходимость индивидуальной свободы, критиковал и осуждал все те теории, которые утверждали примат общества или государства в человеческих отношениях. Перри был убежденным сторонником принципа буржуазного индивидуализма. «Свобода и собственность являются одинаково условиями любого индивидуального блага».³ Индивид является

¹ S. C. Pepper. The sources of value. New York, 1958, p. 2.

² R. B. Perry. Puritanism and democracy. New York, 1944, p. 27.

³ Там же, стр. 448.

для Перри субстратом, носителем, основанием ценностей. «Только индивид может накопить опыт прошлого и использовать его для интерпретации настоящего и предвосхищения будущего. Только индивид может установить порядок предпочтения и выбрать из ряда альтернатив... Только индивид может подчинить средства цели и создать иерархию интересов под регулированием доминантной цели».⁴

Наряду с оправданием и обоснованием индивидуализма вторая важная цель Перри состояла в отыскании максимально возможного идеологического компромисса между различными культурными и политическими интересами, компромисса, жизненно важного для сплочения нации. Этой цели служила и его попытка найти средний путь между материализмом и идеализмом, и его учение о том, что «высшие ценности должны охватывать максимальное число интересов» и, наконец, его стремление избежать крайностей консерватизма и радикализма. «Нет необходимости выбирать между революцией и реакцией, — писал Перри. — Есть третий путь, именно путь, сочетающий верность прошлому с разумной и обоснованной устремленностью в будущее».⁵ Перри остро ощущал «моральный вакуум» американского образа жизни. Для обоснования новой нравственности Перри пытался использовать традиции английских пуритан и демократический дух американской революции. Соединение пуританизма и демократии в единый морально-идеологический комплекс позволило бы, по мнению Перри, сочетать твердую веру с просвещенным разумом, моральное рвение с эвдемонизмом, стремление к совершенству с верой в успех, оптимизмом, гуманизмом, свойственными демократическому «здравому рассудку».

Критикуя некоторые стороны американского капитализма, Перри был в целом его убежденным приверженцем и защитником. Он сознательно пропагандировал превосходство американской демократии, пытаясь представить дело таким образом, будто бы принципы «Декларации независимости» полностью воплощены в жизнь, будто бы все индивиды в Америке пользуются благами демократии.

В 1910 г. Перри совместно с пятью другими американскими философами формулирует основные положения философии неореализма. На основе критики субъективного и объективного идеализма Перри создает свою версию «нейтрального монизма» махистского толка.⁶ В неореализме, по мысли его творцов,

⁴ Там же, стр. 451.

⁵ Там же, стр. 627.

⁶ В 1912 г. вышла первая крупная работа Перри «Современные философские тенденции». Впоследствии Перри посвящает двухтомный труд исследованию жизни и философии Уильяма Джемса, которому он был многим обязан в своем философском развитии. Эта работа была удостоена Пулитцеровской

должен был получить разрешение философский дуализм различного рода: между телом и душой, сознанием и его объектом, вещью и мыслью, и т. п., мешающий построению единой, логически стройной модели мира, сознания и познавательного процесса. Преодоление дуализма достигалось отказом от понятия «субстанция», которое заменялось понятием «отношение». Материя и сознание рассматривались не как субстанциональные категории, а как «физическое» или «психическое», как отношения, находящиеся в зависимости от «связи элементов опыта». Опираясь на Маха, причисляемого им к «классикам современного реализма»,⁷ Р. Б. Перри эклектически смешал материализм с идеализмом. Несостоятельность и противоречивость подобного рода учений была ярко и убедительно раскрыта В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм».

Построение новой концепции сознания (mind) и познавательного процесса должно быть достигнуто, по мысли Перри, отказом от двух односторонних методов — метода интроспекции и метода внешнего наблюдения и заменой их «методом общего наблюдения». «Я предлагаю, — пишет он, — описывать „сознание изнутри“ и „сознание извне“ как части сознания, каждая из которых может принимать первенствующее значение, согласно исходной познавательной точке зрения».⁸

Однако в методологическом отношении Перри оказывается на позициях крайнего бихевиоризма. Сознание, с его точки зрения, не является ни особым видом бытия, ни свойством субстанции. Оно, как говорил еще Джемс, есть «лишь вид внешнего отношения». Некоторые фрагменты природы непосредственно находят путь в сознание, они как бы вбираются индивидуальным умом и тем самым получают качество идей. Общим свойством всех умственных содержаний (mental contents) является отнюдь не их предполагаемая отнесенность к некоему внутреннему центру, называемому «я», как утверждают берклеанцы: это общее свойство есть действие сознания, посредством которого части природы извлекаются, сокращаются, группируются, связываются. Действие сознания, познавательный акт складывается из телесных усилий, сопротивления, напряжения или пассивного отказа. Поэтому сознание есть не что иное, как вид-поведения; это поведение избирательное, заинтересованное.

премии. Учение о ценностях изложено Перри в двух книгах: «Общая теория ценностей» (General theory of value. New York, 1926) и «Сфера ценностей» (Realms of value. A critique of human civilization. Harvard University Press, 1954). Перри написал также ряд книг и статей публицистического характера.

⁷ R. B. Perry. Present philosophical tendencies. London—New York—Toronto, 1929, p. 310.

⁸ Там же, стр. 274.

Отождествив, подобно всем бихевиористам, сознание и поведение, Перри эклектически объединяет в одном понятии сознания (mind) комплекс совершенно разнородных элементов. Сознание состоит для него, во-первых, из интереса, во-вторых, из нервной системы и, в-третьих, из фрагментов среды, избранных интересом и являющихся содержанием сознания. Подобное смешение идеального и материального, субъективного и объективного, отражающего и отражаемого Перри называет «целостным сознанием».

Перри исходит из материалистического положения о том, что «реальность не зависит ни от каких вариантов опыта».⁹ Но бихевиористская методология приводит его к отождествлению сознания с его внешними проявлениями, с индивидуальным поведением. Индивидуальное же поведение оказывается функционально связанным с действием индивидуальных интересов. Конечный итог — сознание определяется субъектом, его интересами, а не объектами внешнего мира.

ЦЕННОСТЬ КАК ОБЪЕКТ ИНТЕРЕСА

Возникновение аксиологии — науки о ценностях — Перри связывает с разрушением старой аристократической шкалы ценностей, основанной на привычке и авторитете. Общую теорию ценностей он рассматривает как «ветвь знания, в которой этика, политика, юриспруденция, экономика, эстетика, философия и религия объединяются и находят свое место».¹⁰ С помощью теории ценностей человек сможет познать самого себя, свои наиболее глубокие цели и стремления. И это знание окажется для него не менее освобождающим, чем знание законов природы.

«Реалистический» подход к проблеме ценностей предполагает, во-первых, отказ от всякого рода «моральной онтологии», от романтизма и космического оптимизма. Бытие вещей не зависит от того, обладают они ценностью или нет. Во-вторых, в качестве необходимого идеала всегда должна рассматриваться «реальность», т. е. существующие интересы, существующие вещи. В-третьих, единственным источником ценностей является интерес: вещи являются ценными постольку, поскольку они желаются.¹¹

Перри определяет ценность как объект интереса, как понятие, которое выражает отношение какой-либо вещи к интересу. «Любой объект, каков бы он ни был, приобретает ценность, когда любой интерес, каков бы он ни был, распространяется на него».¹² Свой подход к ценностям Перри называет «биоцентрическим» или

⁹ Там же, стр. 315.

¹⁰ R. B. Perry. General theory of value, p. 9.

¹¹ R. B. Perry. Present philosophical tendencies, p. 332.

¹² Там же, стр. 115.

«психоцентрическим». Интерес — это, согласно Перри, характеристика «моторно-аффективной жизни, состояние, акт, позиция, влечение или отвращение (*disposition of favor or disfavor*)».¹³

Наглядное представление об интересе можно получить из рассмотрения двух моделей: стрелка, стреляющего в мишень, и магнита, притягивающего железные опилки. Подобно свободно избираемой мишени, ценность как бы вырастает из интереса, она есть его продолжение, направленность вовне. С другой стороны, ценность выступает как объект, способный управлять интересом; подобно железным опилкам в отношении магнитной стрелки, интерес служит для «ориентации моторно-аффективной жизни», его стрелка всегда направлена на ценность. При этом модель со стрелком иллюстрирует активную сторону интереса, а модель с опилками — пассивную, выжидательную.

Интерес является также единицей жизни, организацией, которая действует согласованно для своего собственного сохранения. «Мои интересы — это я сам в глубочайшем смысле».¹⁴ Без интереса не может быть ценностей, если интерес не присутствует, то никакие изменения не могут иметь практического значения. Где нет потребностей (*needs*), там нет ни счастья, ни беспокойства, ни трагедии, ни комедии.

Существенно, что Перри понимает интерес в максимально широком смысле. «Интерес является объединяющим понятием, которое дает общее значение инстинкту, побуждению (*drive*), чувству, удовольствию и боли, эмоциям и другим отделам моторно-аффективной жизни».¹⁵ Под понятие интереса подводятся и волевые и эмоциональные проявления индивида.

В философских учениях прошлого ценность часто имела ограниченную основу. Она выступала как объект «гармоничной воли», «абсолютной воли», «общественного интереса», «правильного интереса». Перри считает такие ограничения неправомерными. Признавая одни интересы «разумными», «справедливыми», «важными», а другие лишенными этих качеств, философы уже руководствовались каким-то ценностным критерием, который желали определить непредвзято. Кант, как известно, признавал ценность лишь за объектом нравственной воли и не усматривал ценности в объектах склонности. Однако, как пишет Перри, «конфликт между склонностью и чувством долга есть действительный конфликт между одним интересом и другим, и, кажется, нет основательной причины для приписывания ценности объекту последнего и отрицания ценности за объектом первого».¹⁶ Ведь и

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, р. 301.

¹⁵ R. B. Perry. *Realms of value*, p. 32.

¹⁶ R. B. Perry. *General theory of value*, p. 101.

по Канту, доказывает свою мысль Перри, разграничение склонности и долга осуществляется самим субъектом. Но в субъективном отношении гордость гения мало чем отличается от мании величия. Кантовский императив имеет лишь видимую объективность, поскольку нет такой максимы, которую кто-либо не мог бы хотеть сделать всеобщим законом.

Перри считает, что границы между личной и коллективной волей, между рациональным и нерациональным интересом весьма туманны. Избранные интересы или побуждения могут быть, конечно, основой для высших или избранных ценностей, но нельзя считать их основой ценности вообще. Остается признать, что ценность есть объект любого интереса, хорошего или плохого — безразлично, ибо всякая классификация интересов по их значимости предполагает какое-то представление о ценности.

От интереса следует отличать элементарные жизненные проявления — организацию, тенденцию, способность к адаптации, которые не дают основы ценностям. Для человека адаптацию нельзя считать решающей чертой развития, ибо человек адаптирует себя к среде, чтобы позже адаптировать среду к себе. Приспособленность, равновесие с природой не являются признаком высокоразвитой цивилизации, которой свойственны известная хрупкость, тонкость. Более того, неудовлетворенность высших интересов может сделать жизнь недостойной сохранения. Человек действует не только и не столько в виду конкретных целей или импульсивно. Он действует «в свете ожидания» (*anticipation*). Человеку свойственно адаптивное, «понятливое» (*docile*) поведение.

Благодаря этому объект интереса не тождествен стимулу действия. Он не сводится и к цели действия, если ее понимать как успокоение (*quiescence*), достижение чего-либо. Стимул и цель объединяются в понятии «объект интереса». Они выступают как некоторая идеальная структура, имманентная самому процессу и определяющая его движение и направление. Объект интереса есть «система ожиданий» или «движущее ожидание», т. е. нечто проблематичное. Объект интереса — общее имя для причастий «нравящийся», «желаемый», «избегаемый», «внушающий страх» и т. п. Он не обязательно выступает как материальная вещь или событие. Объект — это направленность интереса. «Интересы направлены на прошлое, настоящее и будущее, близкое и удаленное, на существующее и несуществующее, на внутренние состояния самого организма и на внешнюю среду. И во всех этих случаях интересы направлены к чему-то или от чего-то, за или против. Ориентация интересов является многомерной и в высшей степени варьирующей».¹⁷

¹⁷ Там же, стр. 213.

Связь между интересом и его объектом определяется структурой самого интереса. Интерес состоит из руководящего, иррационального элемента и служебного — рационального. Руководящая часть интереса — «управляющая склонность» (*governing propensity*), служебная часть — это знание, которое Перри в согласии с принципами прагматизма трактует как «ожидание» (*anticipation*).

«Управляющая склонность» может выступать в виде инстинкта, «комплекса» (т. е. системы связанных идей с сильным эмоциональным тоном и тенденцией производить действия определенного рода), в виде привычки или эмоции.

Знание (*cognition*) в интересе, — это приписываемое его объекту качество, которое отвечает «руководящей склонности» (например, «яблоко — сладкое», «книга — увлекательная»). Предикат данного суждения («сладкое», «увлекательная») есть акт или состояние интереса, а не свойство объекта, как такового. Это суждение связывает интерес с объектом. Оно не создает ценности, если отсутствует «управляющая склонность»; но без знания, хотя бы элементарного, ценность также не существует.

Интерес и знание могут изменяться и независимо друг от друга: знание может усиливать «управляющую склонность», оставлять ее без изменения или же ослаблять. Но если суждение интереса ошибочно, то и сам интерес ложно направлен. Ошибочность интереса Перри усматривает в том, что ожидание оказывается неоправданным. Там, где речь идет о соотношении склонности и знания в интересе, Перри не всегда проявляет гибкость мышления. Так, С. Пеппер указывает, возражая Перри, что может существовать ценность и без всякого знания или ожидания (внезапное избавление от неприятности), с другой стороны, в случае духовных интересов склонность и знание могут быть слиты, и тогда нельзя говорить что «интерес ложно направлен».¹⁸

Перри делит интересы на экзистенциальные и идеальные. Для первого рода интересов ценность зависит от существования объекта, для интересов второго рода ценность не является функцией существования. Так, мы наслаждаемся покоем, теплом, запахом или цветом только тогда, когда они существуют. С другой стороны, мир становится высшей ценностью во время войны.

Идеал не становится лучше, когда он реализуется. Если бог понимается как идеал, то ошибочно утверждать, что его совершенно включает в себя его существование. Он нисколько не менее совершенен, будучи несуществующим».¹⁹

S. C. Pepp er. The sources of value. New York, 1958, p. 183.
R. B. Per ry. General theory of value, p. 250.

Перри исходит из того, что характер ценностей и их изменение всегда зависят от характера и изменения интересов. Все характеристики, относящиеся к интересу и определяющие его как устойчивый или неустойчивый, интенсивный или слабый, развитый или неразвитый, осознанный или малоосознанный, истинный или ложный, могут быть приложимы к ценностям. Опыт индивида может способствовать расширению и сужению интересов, их концентрации или распылению. Интерес часто переходит с одного объекта на другой, который сопутствует ему в опыте. Опыт выступает как причина дифференциации, интеграции, мутации интересов и соответствующих им ценностей.

Водораздел между марксистским пониманием ценностей и теорией Перри проходит, во-первых, в понимании интереса. Перри не делает даже попытки понять интерес как функцию социальной жизни, связать его с общественно-исторической практикой человека. Мысль о том, что всякий наличный интерес есть концентрированный результат исторического развития общества и индивида Перри называет «атавистической ошибкой», возникающей из-за недопустимости перенесения прошлого в настоящее, в результате чего прошлое рассматривается как активный фактор, влияющий на поведение. Перри связывает содержание ценностей исключительно с биопсихологической природой человека, с его потребностями.

Он не объясняет, как и почему изменяются эти потребности в ходе исторического развития.

Независимо от того, сколько существует таких «первичных» потребностей, перечисление их не делает более ясными ни существование, ни природу человеческих ценностей. В этом и заключается основной камень преткновения для натурализма, стремящегося вывести ценности из «природы». Чем более мы углубляемся в биологический аспект человеческой природы, тем слабее и неуловимее становится связь между этой природой и ценностями культуры. Потребности трактуются столь широко и вместе с тем так специфично, что становится совершенно невозможно объяснить с их помощью все богатство человеческих ценностей и их сложную архитектуру. Кроме того, очевидно, что биологическая природа человека вряд ли существенно изменилась в течение нескольких последних столетий, в то время как в культуре, в ценностях произошли огромные изменения.

Человек — коллективное, общественное существо. А это значит, что динамика его «моторно-аффективной жизни» обусловлена характером его общественной практики, его местом в общественной жизни, его экономическим положением. Общественная практика формирует у человека навыки и привычки, интересы и идеалы. Далеко не все и не всякие влечения и желания, импульсы и тен-

денции могут быть поняты как проявления интереса в собственном смысле слова. К ним относятся лишь такие желания, которые соответствуют общественной сущности индивида, направлению его социального и личного развития. Люди сосредоточивают свое внимание на тех сторонах «человеческой природы», которые оказались наиболее развитыми у данного класса или прослойки и которые обеспечивают его или ее господствующее положение в обществе или в определенной сфере деятельности. В других случаях ценность придается тем чертам и качествам, которых наиболее недостает, которые редко встречаются.

Ценности не тождественны естественным качествам, психологическим состояниям и элементам индивидуального опыта, хотя несомненно, что эти качества и состояния принимают участие в формировании ценностей. Ценность есть момент и результат практического взаимодействия субъекта и объекта, человека и мира. Содержание ценности определяется не только интересом, но и свойствами объекта, как «сущего в себе».²⁰ Диалектика отношения ценности к интересу включает в себя противоречие между ценностью, к которой стремятся, и наличным интересом. Труд может выступать вначале как нечто внешнее для незаинтересованного человека, но он становится ценностью, когда приобретаются нужные навыки и мастерство.

Ценность, понимаемая как социальное явление, отличается большей устойчивостью, определенностью, чем интерес, который может изменяться в весьма широких пределах. Не всякий вновь появившийся интерес может реализовать или найти соответствующую ценность, существующие же ценности могут быть одновременно объектом многих и разнообразных интересов. В основных ценностях общества сконцентрирован исторический опыт, в них отложились чувства и мысли многих поколений. Поэтому-то ценности и выступают как нормативные явления, регулирующие поведение и даже психическую жизнь. Воспринимая и усваивая ценности, личность изменяет и развивает свои интересы, обогащает и усиливает их.

Ценности несомненно зависят от интересов, от естественных, природных желаний и потребностей человека. Но ценности также и активны, они формируют интересы и желания. Они интенсифицируют, углубляют, дифференцируют желания. Желания и интересы являются тем материалом, из которого формируются ценности. Но в ценностях они присутствуют уже в диалектически «снятом» виде. Ценности — результат сложной трансформации желаний и интересов под влиянием практики и все более глубокого

²⁰ В. А. Василенко. Ценность и оценка. Автореф. канд. дисс. Киев, 1964.

их осознания, результат наложения друг на друга различных интересов, их совместного практического взаимодействия, переосмысления.

Такая, например, ценность, как семья, есть результат действия целого ряда побуждений и интересов. Однако какие бы интересы мы ни рассматривали в качестве исходных для возникновения семьи, мы не можем игнорировать того, что семья как институт сама является источником многих интересов, что она становится как бы исходным пунктом, центром возникновения ценностей, по отношению к которому различные интересы и мотивы выступают уже как побочные и второстепенные и получают значение лишь в определенном сочетании.

Если речь идет о конкретно-исторической диалектике естественного и культурного в человеке, то следует не сводить одно к другому, а выяснить, почему в известные эпохи у некоторых социальных групп проявления человеческой природы не считаются ценностью, подавляются, принижаются (например, эпоха средних веков), а в другие эпохи, напротив, сложившиеся культурные формы подвергаются критике с точки зрения «жизни», «человеческой природы» (эпоха Возрождения). На практике же задача состоит в том, чтобы достичь гармонии естественного и социального в человеке.

Однако Перри, игнорируя конкретно-исторический подход и объявляя любой интерес источником ценности, закономерно вступает на зыбкую почву морального и культурного релятивизма. Действительно, с позиций его теории любой антиобщественный поступок — воровство, убийство, каннибализм — можно рассматривать как ценность, если он совершен заинтересованным субъектом.

Второй пункт, по которому мы резко расходимся с Перри, это понимание взаимосвязи личности и общества. Перри признает, что «некоторые, а возможно и все ценности есть в известном смысле функции общества и социальных отношений».²¹ Однако из дальнейшего хода рассуждений становится ясно, что Перри не допускает и мысли о том, что общество может быть источником или субъектом ценностей. Общество нельзя считать субстанцией, предупреждает он, если под этим понимается нечто выше, ниже или внутри его человеческих компонентов. «Общество есть собрание мужчин, женщин и детей... и ничто не должно противоречить этому существенному факту или затемнять его».²² Борясь с попытками персонифицировать общество, Перри настаивает на том, что интерес общества есть не что иное, как организация интересов отдельных личностей. «Общество не имеет интереса, воли, не ду-

²¹ R. B. Perry. General theory of value, p. 400.

²² Там же, стр. 417.

не имеет самосознания, свободы, ответственности и не наслаждается счастьем».²³ Имеется только один первоначальный источник ценностей, а именно интересы человека.²⁴

Структура, соотношение интересов, а следовательно ценностей, зависят, по мнению Перри, от структуры личности, которая представляет собой определенную организацию или иерархию интересов. На первых стадиях развития личности интересы ее могут вступать в конфликт друг с другом, но в зрелом возрасте конфликт разрешается, в связи с чем устанавливается гармония и соответствующий интересам ценностей.

Социальные ценности, согласно Перри, возникают при взаимодействии интересов двух или нескольких субъектов. Прогресс общества приводит ко все большей взаимозависимости интересов, к их большей мобильности. Поэтому все более актуальной становится проблема «интеграции» интересов путем опосредования их общими объектами.

Рассуждения Перри о социальной интеграции, подобно рассуждениям многих буржуазных социологов на эту тему, отличаются абстрактностью. Он игнорирует тот факт, что интеграция интересов происходит не сама по себе, а на основе общей экономической и политической практики. Никакая интеграция интересов и ценностей невозможна, если интересы объективно непримиримы. Действительная интеграция, т. е. реальное единство интересов, возможна лишь в бесклассовом обществе. В противовес этому Перри выдвигает концепцию интеграции путем опосредования интересов и путем «рационализации». «Рационализация», т. е. осознание своих и чужих интересов, приводит к установлению их гармонии, конструирование новых «синтетических» целей — к единству действий и объединению ценностей.

Перри фактически подменяет сложную социальную диалектику развития систем ценностей психологическими фактами «рационализации», «опосредования интересов». Он не видит того, что само общество в известном смысле представляет собой воплощение некоторой системы ценностей. Эта система сложна, противоречива, она непрерывно изменяется. И все же только внутри этой системы получают смысл человеческие действия, фрагменты индивидуального и группового поведения. Система общественных ценностей дает объективную основу для оценки личных удовлетворений, стремлений, желаний. В противовес этому взгляду общество у Перри выступает как «организация заинтересованных личностей», а система ценностей — как совокупность индивидуальных переживаний, заинтересованных реакций отдельных людей. Во-

²³ Там же, стр. 461.

²⁴ Там же, стр. 463.

прос же о том, каковы объективные законы изменения общественных интересов и интересов отдельных личностей, для Перри вообще не имеет смысла, ибо само общество существует для него только «на уровне ума», как «психическая взаимозависимость его членов».²⁵

КЛАССИФИКАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ

В зависимости от характера интереса и качества ориентирующего знания Перри различает ценности как истинные и ложные, развитые и неразвитые, сложные и простые, позитивные и негативные, скрытые и активные. Если интерес относится к наличному переживанию, то ему соответствует экзистенциальная ценность, если к идеальной цели, то ценность также считается идеальной. Далее, различаются интересы и ценности «возвратные», или повторяющиеся (например, потребность в пище, половая потребность), и интересы прогрессивные, которые изменяются и развиваются по мере их удовлетворения, например, интерес к богатству, славе, творчеству. Ценности и интересы различаются также по интенсивности, силе, длительности, числу, просвещенности.

Согласно Перри, имеется четыре главных принципа градации ценностей: правильность (correctness), интенсивность (intensity), предпочтительность (preference) и включаемость (inclusiveness).²⁶ Три первых принципа классифицируют ценности по их внутренним признакам и отнюдь не связаны с отношением какой-либо ценности к совокупности других. Лишь последний принцип устанавливает формальную связь между данной ценностью и остальными.

Критерий правильности различает ценности по качеству знания, которое ориентирует интерес. Ценность правильна, если интерес правильно ориентирован. Если знание об объекте, т. е. ориентация «склонности», не соответствует действительному отношению между объектом и склонностью, то ценность неправильна.

Предлагая критерий правильности вполне в духе прагматизма, как «оправданность ожидания», Перри считает, что ошибка не делает ценность «неценностью» до тех пор, пока она не обнаружена субъектом. Иначе говоря, ценность не исчезает от того, что объект интереса сам по себе является иллюзорным, несуществующим. «Непосредственная ценность бога, — пишет Перри, — которая возникает из любви и восхищения человека, основывается на

²⁵ Там же, стр. 489.

²⁶ Там же, стр. 611.

пере и его существование, но для этой ценности не имеет значения истинна вера или нет, существует бог или не существует».²⁷

Есть, конечно люди, считающие религию ценностью. В этом Перри прав. Но тот, кто исследует ценности, не может не видеть, что религиозная вера, именно в силу своей иллюзорности, лишает человека многих настоящих ценностей, тормозит развитие личности. Как же можно безоговорочно признавать ее ценностью?

Интенсивность ценностей находится в зависимости от силы, энергии, требовательности интересов, с которыми они связаны. Сила интересов может быть результатом их упражнения, по может быть также и врожденной. Критерий интенсивности применим для различения нескольких фаз или состояний одного и того же интереса в одном и том же объекте. Так, желание съесть грушу может быть более или менее сильным, чем и определяется интенсивностью ценности.

Третий критерий — предпочтительности — различает ценности друг от друга и располагает их в ряд по степени предпочтительности. Перри считает данный критерий самостоятельным, ибо он не определяется непосредственно ни интенсивностью интереса, ни осознанием последствий действия, ни теми возможностями выбора, которые существуют для нас в какой-то ситуации. Этот критерий делает возможным сравнение нескольких объектов того же самого интереса. Познавательный интерес, например, может иметь перед собой различные объекты, при этом одни являются для него более предпочтительными, другие — менее. Две ценности считаются равноценными, если они одинаково предпочтительны. Критерий предпочтительности Перри считает более высоким, нежели критерий интенсивности. Интенсивность сама по себе увеличивает ценность, но интенсивные интересы обычно обладают значительной шерстностью, «остаются на более низком уровне предпочтения».

Классификация ценностей в собственном смысле, т. е. сопоставление их друг с другом в определенном порядке, а не только различение, становится возможной лишь с введением четвертого критерия — включаемости.

Включаемость характеризует интерес и соответствующую ценность со стороны их согласованности с другими интересами и ценностями, их способность быть включенными в какую-то более широкую систему в обществе или внутри отдельной личности. Ценность любого объекта возрастает с увеличением числа согласованных интересов, которые на него направлены. Согласованность интересов достигается путем их взаимного участия друг и друге, путем опосредования их другими интересами и путем рефлексии».

²⁷ Там же, стр. 614.

Включаемость Перри считает высшим критерием по отношению ко всем остальным. Этот критерий прилагается к интересам без их предварительной оценки, он не зависит от качества согласованных интересов и является поэтому формальным.

Отказ от построения единой шкалы ценностей помогает, по мнению Перри, разрешить многие бесплодные споры о приоритете тех или иных ценностей. Он пишет, например, что «сторонник демократии, который ценит общее благо, и сторонник аристократии, который ценит благо избранных (т. е. «предпочтительные» ценности), ведут слепой и бесплодный спор до тех пор, пока они не признают, что оба правильно оценивают различные измерения ценности, или пока они не поймут, что лучшая жизнь — это та, в которой благо избранных является также и общим благом».²⁸ Это рассуждение не помогает разрешить спор между «сторонниками демократии» и «сторонниками аристократии». «Избранные» не только рассматривают ценность в другом измерении, но и получают свои ценности за счет эксплуатации большинства. Речь идет о практически несовместимых ценностях. «Величайшее добро», или «величайшая ценность», выступает в теории Перри как «объект всеохватывающей и гармоничной системы интересов».²⁹

Прилагая к личности критерий правильности, Перри оценивает личность как искреннюю или фальшивую. Если интересы, особенно доминирующие, неправильно ориентированы знанием, если ложно осознана их связь с другими интересами, то личность в целом «ложно интегрирована». С точки зрения критерия предпочтительности, личность, обладающая большей способностью «предпочитать» или «не предпочитать» те или иные ценности, стоит выше, чем личность, у которой эта способность не развита.

Критерий включаемости позволяет дать более высокую оценку гармоничной, т. е. хорошо интегрированной, личности по сравнению с личностью, интересы которой изолированы друг от друга или находятся в конфликте. Соотнося интересы отдельной личности с какой-то частью суммарного поля интересов, составляющих общество, считают эгоистичной ту личность, которая проявляет мало интереса к интересам других людей.

Попытка классифицировать ценности, опираясь на градации интереса, допустима. Но она может быть плодотворной лишь в том случае, когда интерес рассматривается как общественная черта личности, когда учитывается значение интересов в решающих областях общественной практики, а не только их место в психической жизни индивида. Без соблюдения этого условия классификация ценностей остается формальной. В теории Перри диффе-

²⁸ Там же, стр. 652.

²⁹ Там же, стр. 659.

рецидация, интеграция, мутация интересов предстают как стихийный, ничем не обусловленный процесс. Таким образом, Перри своей классификацией ценностей не только не вносит порядка «существующий хаос ценностей», но еще больше увеличивает этот хаос.



Аксиологическая теория всегда играет определенную роль в борьбе между силами прогресса и реакции, между ценностями новой жизни и ценностями, уходящими в прошлое. Ведь тот, кто следует ценности, сам дает оценки. Он судит настоящее и рисует будущее таким, каким он его хочет или надеется видеть.

Рассматривая в этой связи общую теорию ценностей Перри, нельзя не признать ее гуманистической направленности. Перри призывает создать цивилизацию, в которой будет достигнута гармония всех интересов, в которой каждый народ, каждая нация, каждый человек, отказавшись от притязаний на исключительность, займут свое достойное место в единой общечеловеческой культуре. Перри хочет видеть будущую цивилизацию прогрессирующей во всех областях творчества, совместимой с наукой личной свободой. В этой цивилизации будет справедливое распределение благ, даваемых экономикой, доступное для всех образование, стремление к правде и наслаждение красотой.

Он выражает надежду, что когда-нибудь свобода человека, его знания возрастут настолько, что «ценности войдут во владение всем миром, как они уже владеют частью его».³⁰ Однако все эти социальные рецепты Перри оказываются в конечном счете на уровне утопических мечтаний. Абстрактность общей теории ценностей Перри, ее отрыв от конкретной социальной действительности обнаружили уже при попытке приложить ее к критике цивилизации.³¹ Как пишет Д. Гутман из Колумбийского университета США, «теория интереса», выдвинутая Перри, оказалась не трамплином для прыжка в неизведанную область, а камнем преткновения для такого прыжка.³² Говоря об искусственности многих построений Перри, Гутман вспоминает миф об Антее. Выйдя из сферы психобиологических и философских понятий в область социологии и общей антропологии, Перри оказался философским Антеем, наивность рассуждений которого часто бросается в глаза с первого взгляда.

³⁰ R. B. Perry. Present philosophical tendencies, p. 343.

³¹ R. B. Perry. Realms of value.

³² J. Gutman. Realms of value. «Journal of philosophy», vol. LII, № 3, February, 1955, p. 78.

В своей последней книге Перри проявляет уже гораздо меньше энтузиазма в отношении способности теории ценностей принести человеку господство над самим собой. «Все, что моральная философия может сделать, — пишет он, — это определить моральную цель; все, что моральные пророки могут сделать, — это призвать людей достичь цели; все, что моральные святые могут, — это демонстрировать опыт тех, кто достиг успеха».³³ Это разочарование Перри в собственном символе веры далеко не случайно. И наивно было бы думать, что мир, человеческое единство достигаются путем «опосредования интересов», «рационализации», «рефлексии». Только учитывая всю совокупность экономических и политических условий, можно понять действительную роль духовной деятельности и духовных ценностей в современном мире.

Единство интересов — нравственная цель. Но за призывом к единству должно стоять реальное экономическое и политическое равенство людей, народов, государств. Нельзя призывать к гармонии интересов эксплуататоров и эксплуатируемых, колонизаторов и угнетенных народов, не играя тем самым на руку первым и не мешая освобождению вторых.

Вот почему утопической программе объединения человечества, предлагаемой Перри, мы противопоставляем реальную программу мирного сосуществования и сотрудничества, а программе «гармоничного счастья» — программу построения коммунистического бесклассового общества.

³³ R. B. Perry. *Realms of value*, p. 100.

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ И ОЦЕНКИ В ФИЛОСОФИИ Д. ДЬЮИ

В период начавшегося перед второй мировой войной сближения неопозитивизма с прагматизмом Дьюи выступил в «Энциклопедии унифицированной науки», издаваемой Р. Карнапом и О. Нейратом, с работой по теории ценности,¹ в которой он ставил задачу доказать, что сфера ценностей не должна исключаться из области научного рассмотрения и что она вполне поддается изучению эмпирическим методом, на базе которого предполагалось будущее слияние прагматизма с позитивизмом.

Одновременно в этой работе Дьюи стремился защитить позиции натурализма в этике, утверждая возможность выражения ценности во внеценностных категориях.

Известно, что неопозитивизм в анализе этических и эстетических проблем, продолжая традицию, восходящую еще к Юму, различал факт и ценность, рассматривая последнюю как отношение субъекта к факту. Связь между предметом (фактом) и его ценностью трактовалась как психологическая, имеющая под собой физиологическое (старый натурализм) или нормативное, социально-психологическое основание. Такое понимание ценности в современном позитивизме оказалось несовместимым с его общим стремлением к антипсихологизму в обосновании познавательного процесса. Оценочные суждения, выражающие отношение субъекта к факту, остались за пределами допускаемых неопозитивизмом видов научных суждений — аналитических и эмпирических.

¹ J. Dewey. Theory of valuation. International Encyclopedia of Unified Science, v. II, № 4, Chicago, 1939. В своих многочисленных философских произведениях Дьюи неоднократно касался вопросов, связанных с ценностью и оценкой, но специальный теоретический анализ данной проблемы дал именно в книге «Теория оценки». В данной статье поэтому основное внимание уделяется этой работе Дьюи.

Правда, этот «ригоризм» в отношении оценочных суждений не у всех позитивистов был одинаковым. Ч. Стивенсон,² например, допускал, что оценочные суждения в значительной степени являются дескриптивными, но тем не менее включают обязательный момент выражения эмоционального отношения субъекта к оцениваемому факту; поэтому он также не относил их к классу научных (осмысленных), т. е. эмпирически верифицируемых предложений. Существующий у позитивистов разрыв между эмотивным и дескриптивным аспектами оценочных суждений Дьюи стремился преодолеть путем выдвижения на первый план прагматического компонента значения предложения. Трактовка значения высказывания как ситуации, включающей в себя реакцию организма на словесный стимул, должна была, по мнению Дьюи, тесно связать эмотивный и дескриптивный аспекты, как неразрывные части значения предложения.

В логике и лингвистике (Л. Блумфилд) обращение к прагматическому аспекту языка имело целью борьбу с попыткой видеть в значении слова закрепленный за ним вечный духовный смысл. Но абсолютизация прагматического аспекта приводит к уничтожению понимания языка как системы коммуникации и замене его набором сигналов-стимулов, а подмена логического смысла научного высказывания «бихевиоральными» следствиями — к исключению всякой возможности установления его объективности.

Важным моментом построения научной теории ценностей Дьюи считает отказ от «менталистского» понимания психических явлений и переход к их «бихевиоральному» истолкованию. Тем философским школам, которые основывались на «ментализме», т. е. наделяли сознание и психические явления самостоятельным статусом, приходилось признать, что «ментальный» (духовный) момент становится важнейшей частью ценности. Из этого вытекало, что «состояние сознания или умственный процесс создают ценность как законченный в себе продукт».³

Бихевиоризм, стремящийся выразить явления сознания и реальности в однородных терминах поведения, с точки зрения Дьюи, коренным образом изменяет представление о характере ценности, дает возможность рассматривать ее как эмпирическое явление.

Дьюи соглашается с позитивистами в признании отличия оценочных суждений от суждений о фактах. Однако он не согласен с тем, что ценности не признаются эмпирически наблюдаемыми явлениями, а суждения о ценностях — эмпирически проверяемыми.

Так как значением предложения объявляются его «бихевиоральные» следствия, то даже признание чисто эмотивного харак-

² Ch. Stevenson. Ethics and language. Yale, 1944.

³ J. Dewey. Problems of men. New York, 1946, p. 175

тера оценочных суждений⁴ не лишает их смысла. Для этого необходимо рассматривать процесс «выражения чувства» как знак определенной органической ситуации. Дьюи приводит следующий пример. Крик ребенка — его «выражение чувств» — может быть понят матерью как знак сложившейся органической ситуации: какой-нибудь предмет раздражает младенца или он голоден и т. д. Это повлечет за собой изменение (исправление) ситуации. Значит, в этом случае выражение чувства — крик — преследовал цель (хотя и бессознательно) сообщения информации о сложившейся ситуации, ее оценочное определение как отрицательной и побуждение к ее исправлению. Таким образом, крик, жест и другие проявления аффектов могут быть истолкованы как знаки органической ситуации, столь же объективные, как например прибавление в весе — знак или свидетельство правильного питания.⁵

Способность субъекта (например, подрастающего ребенка) заметить связь между производимым им криком, реакцией на него и изменением в результате этого ситуации приводит к тому, что «выражение чувств» уже производится сознательно, с определенной целью и постепенно становится языком. Язык, словесные знаки, применяемые в оценках, как и «высказываемые чувства», выражают не самих себя и не определенный, навечно закрепленный за ними смысл, а являются знаками «индивидуальной органической ситуации», примененными таким образом, чтобы побудить другую личность предпринять действия по ее изменению.⁶ Язык (звуки, жесты, выражение эмоций) организует взаимодействие агентов по исправлению ситуации. В роли его орудия транзакции может выступать и искусство, и техника, и любая другая профессиональная деятельность. Оценочные высказывания поэтому могут появляться в различных формах, но они не являются простым выражением эмоций субъекта. Они входят как составные части в ситуации взаимодействия людей, и всякую ситуацию, в которой происходит взаимодействие двух или более человек с целью ее изменения, можно рассматривать и как ценностную и как социальную.

Таким образом, ценность, согласно Дьюи, рождается в ситуации и не может существовать как свойство предметов или явлений независимо от той деятельности людей, в которую вовлечены эти предметы.

⁴ См., например: C. Ogden and I. Richards. *The Meaning of meaning*. London, 1949, p. 125: «Высказывание „это — хорошо“ не имеет функции обозначения. Оно служит только эмотивным знаком выражения нашего отношения к этому и, возможно, вызывающим подробное отношение у других людей».

⁵ J. Dewey. *Theory of valuation*, p. 9.

⁶ Там же.

Дьюи выдвигает также идею разделения ценностной ситуации на компоненты, каждый из которых представляет собой эмпирически наблюдаемое явление.

Компонентами ценностной ситуации являются: а) негативная (нежелательная) по характеру настоящая ситуация; б) позитивная (желательная) будущая ситуация; в) направленность желания субъекта, выступающая в форме словесной оценки или иным образом и имеющая целью перестройку ситуации.

Пункты «а» и «б» представляют собой обычные «бихевиоральные» феномены; трудность заключается в нахождении референтов для «в», т. е. в интерпретации состояния направленности интереса или желания субъекта на будущую ситуацию.

Для Дьюи это означает необходимость установления «бихевиорального» значения термина «интерес» (желание).

Оценочное отношение указывает на наличие определенной потребности у субъекта. Оно возникает в тех экзистенциальных ситуациях, которые требуют усилия или для поддержания существования своего компонента (объекта желания), или для вызова его к жизни. Желание является пружиной, приводящей в действие механизм оценки. Практически желание означает принятие мер, создание условий, содействие появлению необходимого для субъекта качества предмета. Потенциальное действие, содержащееся в желании, является его бихевиоральным значением. В этом плане Дьюи противопоставляет желание, переходящее в действие, желание-интерес (*desire*), пассивному желанию, мечте (*wish*). Последнее можно рассматривать как «выражение чувств» в собственном смысле, ибо желание-мечта в отличие от желания-интереса не подразумевает применения реальных усилий для изменения ситуации. Оно представляет собой скорее «конструирование воздушных замков». В таком случае экзистенциальная ценность не возникает.⁷

Желание-интерес (*desire*) зависит от того, в какой ситуации оно появилось, и меняется в соответствии с изменением ситуации. Его реальность зависит от способности субъекта уловить специфику условий и требований, выдвигаемых ситуацией. В этом случае происходит как бы взаимопроникновение субъекта и окружающей среды — акт трансакции. В социологии, например, под интересом социальной группы подразумевают не замыслы, а характер ее деятельности, развивающейся через ряд ситуаций и направленной на обеспечение нужных результатов.⁸

Такое «контекстуальное» понимание интереса приводит Дьюи к некоторому расхождению со взглядами Р. Перри, которого он

⁷ Там же, стр. 15.

⁸ Там же, стр. 17.

упрекает за абстрактность трактовки этого понятия. Утверждать, что ценность является просто функцией или объектом интереса, значит, по мнению Дьюи, упрощать проблему. Если интерес взят вне условий его возникновения, вне той среды, факторы которой определяют его функционирование, он не может быть понят и объяснен в эмпирических терминах поведения и превращается в абстрактное «чувство» интроспекционистской психологии. В таком случае интерес не выступает больше как связывающее звено между жизнедеятельностью организма и его средой; путь к трансакции оказывается закрытым, и прерывается связь субъекта с объектом (ценностью).

Согласно Дьюи, суждение о ценности подразумевает исследование всех составных компонентов ситуации: условий возникновения интереса, объекта его направленности и вероятности появления желаемого исхода. Если все эти факторы учтены правильно, то оценочное суждение оказывается истинным. Правда, в этом случае суждения о ценностях — о «правильном» или «неправильном» образе действия для удовлетворения определенной потребности — находятся *вне* ценностной ситуации. В подлинном смысле они не являются еще актами оценки.

Однако «принцип непрерывности», представляющий собой столь же фундаментальное понятие в философии Дьюи, как и «принцип инструментализма», позволяет перебросить мост от суждений о ценности (*propositions about valuations*) к собственно оценочным суждениям (*valuation-propositions*).

Так как прагматизм отождествляет смысл предложения с совокупностью действий его проверки, то значением суждения о ценностях становятся те изменения, которые произошли в объекте. Включаясь как составной элемент в поток развития деятельности, суждения о ценностях определенным образом направляют ее и тем самым влияют на образование новых ценностных ситуаций. В связи с тем, что они входят теперь уже внутрь самой ценностной ситуации, они из метаоценочных становятся оценочными.

Позитивизм считает невозможным переход суждений об интересах и психологических отношениях в оценки, выражающие эти отношения. Дьюи совершает этот переход. Переноса значения из сознания в контекст «оперирования вещами», он надеется саму реальность семантическими отношениями, в результате чего одна форма семантического идеализма лишь заменяется другой. С. Л. Рубинштейн показывает, что утверждения бихевиористов о полной объективности исследуемых ими явлений сознания и бытия иллюзорны. У них получается, что «с одной стороны, не существует ничего психического, „ментального“ Сознание соткано из того же „материала“, что и бытие... с другой — бытие, в кото-

рое спроецированы семантические отношения, из которых соткано сознание, идеализировано, лишено материальности».⁹

То, какая часть опыта обозначает другую, избирается исследователем. Поэтому переход метаоценочных суждений в оценочные основан на утверждении произвольной заменяемости объекта и содержания суждения. Процесс слияния знания с предметом знания, характерный для всего субъективного идеализма, доходит здесь, таким образом, до своего завершения.

Оценочные суждения в трактовке Дьюи отличаются от суждений о фактах не тем, что они лишены смысла, а тем, что они включают в себя императивный момент: устанавливают правила или нормы деятельности, направленные на достижение определенного результата. Подобным образом в утверждениях «практических наук» (строительного, инженерного дела, технологии) устанавливаются правила успешного достижения цели. Они основываются на исследовании условий эффективности используемых средств, характера действий и т. д. Но в них цель всегда представлена как фиксированный результат, и речь идет только о наиболее выгодном выборе средств ее достижения, а в оценочных суждениях сама цель является предметом рассмотрения наряду со средствами. Вот почему оценочные суждения проявляются прежде всего в сфере морали. Моральная проблема возникает тогда, когда субъект свободен в выборе из нескольких целей наиболее правильной. Случаи же, когда цель навязывается человеку извне и его деятельность направлена исключительно на изыскание средств, находятся за пределами морали.

Утверждение о необходимости включения категории цели в ценностную ситуацию отличает позицию Дьюи от позиций других натуралистов. В соответствии с натуралистической традицией Дьюи связывает ценности с потребностями организма; он признает вслед за Сантаяной и Проллом, что ценность порождается импульсом, исходящим от иррациональной стороны человеческого существа. Однако, по его мнению, они абсолютизируют роль этой стороны и приходят к уравниванию «всякой органической деятельности с актами оценивания, так как по существу нет такой деятельности, которая не совершалась бы под действием „жизненных импульсов“». ¹⁰ На самом деле, полагает Дьюи, акт оценки, если он означает установление отношения одних вещей к другим как средств к целям, включает момент исследования и анализа, т. е. деятельность интеллекта, а потому не может быть чисто иррациональным. Этот вывод призван не только сделать натурализм менее

⁹ С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии. М., 1959, стр. 281.

¹⁰ J. Dewey. Theory of valuation, p. 18.

уязвимым для критики, но и увеличить значение теории ценности в социологии.

Если суждения в области профессиональной деятельности, оценки и рекомендации специалистов (например, рекомендация врачом определенного образа жизни пациенту) основываются на проверенных принципах точных наук, то в области социальной жизни главную роль играют культурные традиции, нравы, обычаи. Исследование социальной среды, формирующей определенные потребности и интересы, даст возможность, по Дьюи, регулировать и приближать желаемые цели (или представления о целях) к реальным результатам разрешения динамической ситуации. В социальной жизни наука о ценностях должна способствовать взаимосоглашению интересов разных социальных групп. Этим она предотвратит возникающие в обществе конфликты и «социальные трения».¹¹

Дьюи «не замечает» наличия в общественной жизни материальных основ существования противоположной направленности классовых интересов и их столкновений. Классовую борьбу он объясняет недостаточно рациональной организацией взаимодействия людей в реализации своих интересов, зовет к иллюзии примирения классов путем социально-просветительной деятельности.

Решение социальных проблем, с точки зрения Дьюи, должно опираться на прагматистский принцип инструментализма. Применение его в аксиологии связано в первую очередь с отрицанием существования каких бы то ни было конечных целей и признанием всех целей инструментальными.

Дьюи ставит вопрос: является ли выбор цели независимым от взвешивания средств к ее достижению, что следовало бы из принципа ее «абсолютного», самодовлеющего характера, или характер средств решительным образом определяет, куда падет выбор? Не есть ли способность удержаться от следования непосредственным импульсам и избирать такие цели, которые включают результаты критического исследования и взвешивания средств и условий их реализации, признак зрелости человеческой личности или группы? Отвечая на этот вопрос, он устанавливает, что цель вырастает как актуальное следствие, как экзистенциальный выход из динамической ситуации. Достижение ее зависит от правильного учета условий и умелого использования средств. Поэтому представление о цели выступает как организация личностных и внеличностных сил в единое действие; «...они (представления о целях, — В. П.) в сущности являются рабочими средствами, которые практически направляют и облегчают процесс исследования фактов, причем сами подвергаются испытанию и развиваются в соответ-

¹¹ Там же, стр. 58.

ствии с результатом своего применения».¹² В этом отношении представления о целях становятся инструментальными понятиями, подобными другим научным понятиям.

Сопоставление реального результата действия с планируемым («представлением цели») позволяет произвести его проверку, тем более, что они оба выражены в однородных эмпирических терминах «действия». Принцип непрерывности, примененный в данном случае, демонстрирует не только зависимость оценки средств от их отношения к цели, но и зависимость самой цели от средств, а отсюда — возможность выведения наиболее рациональных целей.

Понятие инструментальной цели в ее социологической интерпретации приближается к идее социального мифа и служит основой проповедуемого Дьюи учения об общественном «мелиоризме».

Представление о цели социального развития Дьюи прямо называет «методологическим принципом организации сил», не больше. Оно никогда не совпадает с реальными следствиями деятельности, а выступает как предел, гипотетическая граница, внутри которой происходит осуществление экзистенциальной цели.

И хотя Дьюи утверждает, что его теория должна способствовать приближению полагаемых целей деятельности к фактическим ее результатам, отказ от признания материальных причин возникновения интересов и представления о целях устраняет критерий различения научных и иллюзорных представлений о направленности и итогах социального развития.

Пытаясь выяснить природу ценности, Дьюи фактически не идет дальше позитивизма, не ставит вопрос о субстанциональной основе возникновения ценности. Если логический позитивизм сводил аксиологическую проблематику не к исследованию ценности, а к тому, что люди «говорят» о ней, то у Дьюи ценность выступает лишь как «вывод», сделанный исследователем из интерпретации поведения людей. Ценность оказывается лишь мысленным образованием, инструментом «истолкования» социальной ситуации, в которой бытие и сознание слиты в один неразличимый контекст.

Наследником этой методологии трактовки ценности в буржуазной эмпирической социологии явился социальный бихевиоризм. В полном соответствии с контекстуализмом Дьюи социальный бихевиоризм свел социальные исследования к изучению конкретных «ситуаций взаимодействия» или ценностных ситуаций, в которых ценность и оценка рассматривались как системы избирательного поведения людей.¹³

Так же как Дьюи, социальные бихевиористы утверждали превосходство своей методологии, заключающейся якобы в установлении полной объективности как предмета, так и метода своих

¹² Там же, стр. 44.

¹³ G. Lundberg. *Foundations of Sociology*. New York, 1939, p. 402.

исследований. Однако исключение из поля рассмотрения сознательных намерений людей, идеальных факторов, не принесло социальным бихевиористам желаемой объективности и научности метода.

Сведение взаимодействия людей к взаимодействию биологических существ лишает предмет исследования его специфики — социальности. Социальный характер деятельности людей связан с их способностью к сознательному выдвижению целей в соответствии с идеалами и представлениями о будущем. Отказ от изучения этой «внутренней» стороны человеческого поведения у социальных бихевиористов связан с отождествлением намерений, мотивов действий и самих действий.

Идеалы и цели являются отражением материальных процессов, происходящих в обществе, и понять их можно только тогда, когда учитываются последние. У социальных бихевиористов все факторы — материальные и духовные — уравниваются и объявляются стимулами действия. Глубинные, материальные факторы ставятся в один ряд с вторичными, духовными, что приводит к отождествлению общественного бытия и общественного сознания. Отсюда следует невозможность познания закономерностей функционирования и развития общества в целом. Исчезает объективная общественная основа возникновения идеалов, моральных норм, эстетических вкусов. Ценности остаются порождением духовной активности субъекта, в результате чего стирается всякое различие между действительными и иллюзорными ценностями (например, религиозными).

Дьюи считает потребности субъекта первичными, т. е. он начинает непосредственно с сознания, в соотношении с которым рассматривается мир ценностей. В действительности же, как уже отмечалось, объективной основой «взаимонаправленности» и связи объекта с субъектом в ценностном отношении выступает процесс социального развития, общественная практика.

Теория ценности Дьюи была последней попыткой возродить утилитаризм в аксиологии, соединив его с натуралистическими онтологическими принципами. Связывая моральность цели с ее способностью приносить наибольшее благо субъекту, Дьюи под понятие «благо» подводит натуралистический принцип эффективного координирования жизненных импульсов субъекта с условиями среды. Взаимоотношение субъекта и среды обобщается в дальнейшем в принцип взаимодействия средств и целей, возникающих в любых актах деятельности. Максимальная гармония и взаимопроникновение средств и целей создают высший вид морального опыта, который становится одновременно и эстетическим опытом. Этот последний оказывается завершающим звеном развития научного и морального опыта, снимающим в себе логику познания и действия.

Поразительная абстрактность категории блага, а тем более понятий моральной и эстетической ценности, с которыми оперирует Дьюи, вытекает из их отрыва от конкретно-исторической среды, от того реального содержания, которое вкладывает в них жизнь. При таком абстрагировании возникает возможность поворачивать эти теоретические установки так, чтобы оправдать любые классово-субъективные цели, как бы они ни расходились с общим направлением хода истории.

Кроме того, прагматизм, замкнутый в кругу рассмотрения соотношений между собой средств и целей, стадии равновесия которых должны дать и моральную и эстетическую ценность, не в состоянии показать, в чем собственно специфика морального и эстетического в отличие, скажем, от полезного. Так повторяется основной порок старого утилитаризма.

Насколько обедняется общественный смысл и объективная значимость ценностей при таком подходе, видно на примере сведения эстетической ценности к «реакции, преследующей цель создания внутренней гармонии и симметрии чувств»,¹⁴ которая, видимо, приносит психологическое или физиологическое наслаждение субъекту, но имеет весьма мало возможностей претендовать на то, чтобы считаться сущностью эстетических явлений.

Попытка Дьюи возродить и обосновать натурализм в аксиологии, подвергавшейся с начала XX в. перекрестному огню критики в буржуазной философии со стороны эмотивизма и интуитивизма, в целом не удалась, ибо от коренных пороков натуралистической трактовки ценностей Дьюи избавиться не смог.

Многие положения Дьюи были использованы в дальнейшем эмпирической социологией и способствовали привлечению внимания к аксиологической проблематике. После работ Дьюи проблема исследования природы ценности и оценки, одно время в связи с господством позитивизма отступившая на задний план, снова стала в значительной степени привлекать внимание представителей тех новейших течений буржуазной философии, которые сформировались из слияния неопозитивизма и прагматизма.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ МАКСА ШЕЛЕРА

Макс Шелер вошел в историю философии как основоположник феноменологического направления в аксиологии. Центр философских интересов Шелера — это человек и проблемы его бытия.

Проблема человека и его особого положения в космосе у Шелера тесно связана с проблемой ценностей, которой посвящен его капитальный труд «Формализм в этике и материальная этика ценностей».¹ Шелер ставит задачу раскрыть природу ценностей, обосновать их систему и иерархию и доказать, что феноменологический метод наиболее эффективен для адекватного познания ценностей.

ПРИРОДА ЦЕННОСТЕЙ

Шелер различает ценности и их носителей. Ценности он определяет как объективные качественные феномены, независимые от сознания субъекта и от предметов, в которых они являются. Ценности имеют своих носителей (Wertträger) и в них становятся действительными (werden wirklich). Такими носителями являются личности, вещи и т. д. Однако бытие ценностей, по Шелеру, независимо от бытия их носителей. Ценности не являются свойствами их носителей. «Совершенно подобно тому, как красное дано мне в виде чистого экстенсивного (протяженного) качества, — пишет Шелер, — как например в чистом цвете спектра, а не как настил телесной поверхности, так же и ценности, такие как приятное, прелестное, милое, радостное, благородное, доступны мне в принципе, без того, чтобы при этом представлять их себе в виде свойств вещей или людей».²

¹ M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern, 1954.

² Там же, стр. 250.

В качестве важнейшего аргумента в пользу независимости ценностей от их носителей Шелер выдвигает положение, что ценности, как таковые, и их строй не изменяются вместе с изменением ценностей людей и вещей, т. е. носителей. Так, замечает он, ценность дружбы, как таковой, вовсе не изменяется от того, что друг может оказаться предателем.

Весь мир, согласно Шелеру, украшен и как бы пропитан ценностями, представляющими собой своего рода космические начала. Если, например, материальные блага являются носителями ценности, то ценность как бы насквозь проникает их, создает единство всех других качеств, таких как форма и цвет, является ведущим началом этих качеств; именно ценность обуславливает целостность и внутреннюю структуру благ.

Шелер решительно опровергает субъективистский взгляд, будто ценности существуют лишь постольку, поскольку они чувствуются или могут чувствоваться. Заслуга феноменологии им усматривается именно в том, что она установила факт независимости ценностей от субъекта и показала, «что в акте чувствования ценностей сама ценность дана как нечто совершенно отличное от чувствования, и поэтому исчезновение чувствования не затрагивает ее бытия».³ В качестве аргумента против субъективизма Шелер выдвигает и то обстоятельство, что существуют не только такие ценности, которые мы раскрыли и которые уже принадлежат к нашему «ценностному миру», но также и такие, которых мы не воспринимаем.

Итак, Шелер рассматривает ценности как независимые от сознания активные объекты, действующие на субъект посредством своих носителей. Благодаря настойчивому подчеркиванию активного характера ценностей они выступают в феноменологической аксиологии как действенное начало, а субъект остается пассивным, лишь созерцающим их. Феноменология порывает с традициями немецкого классического идеализма, раскрывавшего, хотя и на ложной идеалистической основе, действительную роль субъекта, и это является шагом назад.

Шелеровская концепция природы ценностей противоречива и несостоятельна. Антиисторизм, метафизичность его аксиологической концепции очевидны. Ценности у Шелера — не гипотетизированные понятия Платона. Такой взгляд для Шелера неприемлем, ибо платоновское рационалистическое истолкование природы ценностей не удовлетворяет его. Причина этого лежит в его антиинтеллектуализме, в его иррационалистическом мироощущении. Шелер считает ценности объективно существующими, эмоционально окрашенными «фактами». Такой «факт», включающий в себя эмо-

³ Там же.

циональное, неизбежно содержит и элементы субъективизма. Шелеровские «факты» — это не идеи, и не понятия, но это также и не факты обыкновенной человеческой чувственности, а метафизически гипостазированная, абсолютизированная и оторванная от человека эмоциональность.

В аксиологии Шелера переплетаются и сочетаются элементы как субъективного, так и объективного идеализма со значительным перевесом в сторону последнего, что характерно для Шелера как католического мыслителя, последователя Августина и Паскаля.

Шелер рассматривает также вопрос об относительности ценностей. Наше «я», по его мнению, не является необходимой предпосылкой существования ценностей: «Бытие ценностей столь же мало предполагает „я“, сколь мало его предполагает бытие предметов (например, чисел) или бытие всей вообще природы».⁴

Шелер, таким образом, пытается решать проблему ценностей вне соотношения субъекта и объекта. А это совершенно неправильная постановка вопроса. Невозможно уяснить себе природу ценностей, не поняв соотношения субъективного и объективного элементов в категории ценности. Ценность не только субъективна. Она включает в себя и реальное объективное содержание и поэтому представляет собой диалектическое единство противоположных сторон. Но такая трактовка природы ценностей отвергается Шелером. Он полностью отбрасывает субъект, метафизически отрывает ценности от человека, абсолютизирует в них момент объективности и превращает ценность в пустую и мертвую абстракцию. Метафизическая односторонность и окостенелость, характерные для шелеровского идеализма, не дают ему возможности понять реальную диалектику субъективного и объективного в ценностях. Так, он не видит различия между независимостью бытия ценностей от субъекта и независимостью материального мира. Он ошибочно полагает, что это — независимости одного и того же порядка.

Шелер признает, что ценностный мир человека не есть нечто неподвижное, а развивается исторически. Но как же быть тогда с фундаментальным положением его феноменологической аксиологии о неизменности ценностей, об их абсолютно объективном, безотносительном характере? Чтобы выйти из затруднения, он вводит понятие «структура переживания ценностей» (*Erlebnisstruktur der Werte*). Эта структура носит у него исторический характер и определяется не законами природы человеческого духа, а социальными факторами. Таким образом, настаивает Шелер, элементы субъективизма и релятивизма следует относить к «структуре переживания» ценностей, а не к самим ценностям как таковым.

⁴ Там же, стр. 273.

Он призывает преодолеть узкие рамки этой структуры у современного человека и дает своеобразные рецепты расширения мира наших ценностей. Так, он предлагает положить в основу жизни не принцип капиталистической конкуренции, не классовую вражду, а принцип солидарности и оценивать блага в соответствии с этим принципом, считать наиболее ценными те материальные блага, которыми может пользоваться возможно большее количество людей (например, воздух, вода, частично земля). Надо дать людям доступ к таким ценностям, которых еще никто не чувствовал, разрушить стены тюрьмы, загораживающей ценности, изменить мироощущение человека. Чем полноценнее личность, тем больше ценностей она видит и открывает на каждом шагу. «Набожная душа, — пишет он, — всегда тихо благодарит за простор, свет, воздух, за милость существования ее рук, ее членов, ее дыхания, и тогда населяется ценностями все то, что для других лишено их. Слова францисканцев „*Omnis habemus nil possidentes*“ — («Все имеем мы, ничем не обладающие») выражают направление, в котором надо освобождать чувствование ценностей от указанной субъективной ограниченности».⁵

Социальная направленность этих рассуждений Шелера очевидна. Предлагаемая им «реформа» ценностного подхода к миру есть не что иное, как стремление направить внимание трудящихся, изнывающих под бременем капиталистической эксплуатации, на религиозно-духовные ценности и такие общедоступные ценности, как например вода и воздух, и отвлечь от реальных ценностей жизни, от ценностей материальных благ. Кроме того, шелеровская аксиология не вскрывает реальной, объективной основы, на которой вырастают и создаются материальные ценности. Такой основой являются материальные блага, значение которых Шелером игнорируется, тогда как только обладание хотя бы минимумом этих благ создает условия для развития социальных и духовных ценностей.

Анализ природы ценностей у Шелера показывает, что его аксиология пропитана антиисторизмом. Исторический опыт, общественная практика человека подтверждают, что нет неизменных, мертвых и окостенелых ценностей, что ценности вырастают из условий общественной жизни, изменяются и развиваются вместе с прогрессом человечества. Ценности — это подвижная социально-историческая категория, сочетающая в себе в диалектическом единстве элементы объективного и субъективного, абсолютного и относительного, общезначимого и условного, общечеловеческого и классового. Понятие ценности необходимо включает в себя момент релятивного, но Шелер видит в этом только субъективизм, абсо-

⁵ Там же.

лютизирует момент общезначимого и общечеловеческого в ценностях и, таким образом, строит свою концепцию не на обобщении реальных фактов общественно-исторической практики, а на произвольных и шатких умозрительных конструкциях, характерных для феноменологии.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ПОЗНАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Сущность ценностей полностью раскрывается в интуиции — таково фундаментальное положение феноменологической аксиологии Шелера. Он с порога отрицает возможность выяснения сущности вещей и явлений на основе индуктивного и рационального познания и настойчиво подчеркивает полное бессилие разума.

Исходной точкой обоснования феноменологического метода в аксиологии служит критика кантовского формализма в этике и кантовской концепции априорности. Шелер одобряет борьбу Канта за «чистую этику», свободную от психологических, исторических, антропологических и других «придатков», и принимает кантовскую идею «априорной этики».

Утверждение Канта, что этические суждения должны быть априорны, Шелер считает совершенно справедливыми, но ему кажутся шаткими и неопределенными доказательства Канта в пользу априорности этих суждений. Беда Канта, мол, в том, что он, не зная феноменологического метода, не видел того круга «фактов», на который следует опираться. Формальная этика Канта знает только одно требование — этика не должна быть индуктивной. Поэтому этическая доктрина Канта носит характер чисто умозрительной, произвольной конструкции. Кантовский формализм, умозрительность необходимо преодолеть, этика должна быть «материальной», т. е. опираться на «факты», а не на произвольные конструкции.

Но возможна ли этика, которая одновременно была бы «материальной» и априорной в том смысле, что ее положения не доказываются и не опровергаются средствами опыта, наблюдения и мышления? Феноменология отвечает на этот вопрос положительно, заявляет Шелер, но прежде всего необходимо установить точный смысл понятия «априорность». Под априорностью он фактически понимает не что иное, как «специфический метод», основанный на «феноменологической редукции», т. е. на исключении из поля зрения всего реального мира. Такое априори, поясняет Шелер, отвлекается как от всякого полагания вообще, так и от такого полагания, как действительный — недействительный и т. д.

Содержание интуиции есть, по Шелеру, феномен, не имеющий ничего общего ни с реальными явлениями, ни с видимостью. Такая интуиция есть «видение сущности» (*Wesensschau*), т. е. феномено-

логическая интуиция или феноменологический метод. То, что «дается» в феноменологической интуиции, т. е. сущность, не может быть дано ни в большей, ни в меньшей степени: оно либо «усматривается и дается» полностью, либо «не усматривается и не дается» вовсе. Феноменологическая интуиция — это целостное и непосредственное видение сущности; она не нуждается в опосредовании через образы или символы. В интуиции сущность дана как таковая; она не общее и не индивидуальное.

Феноменологическая концепция «сущностного видения» построена на полном пренебрежении к опытному и рациональному познанию, на игнорировании процесса освоения человеком действительности. Готовые мыслительные формы рассматриваются здесь как нечто изначально данное, возвышающееся над реальным субъектом; они гипостазированы и фетишизируются как надиндивидуальные, эмоционально окрашенные акты «чистого созерцания». Абсолютно непосредственной формы знаний, получаемых в результате прямого контакта с объектом, вообще не существует, ибо воспринимающий человек уже имеет опыт. Реально нет и не может быть «голового», чистого приемника. На самом деле интуиция представляет собой своеобразное выражение опытного и логического. Тот факт, что интуиция часто выступает внезапно как некое «озарение» и может предвосхитить доказательство, является поводом к ее должному истолкованию. В интуиции нет ничего сверхъестественного, иррационального: это — вид отражательной деятельности, в которой обычное логическое осмысливание не выделяется в особую ступень, а выступает как быстрое и своеобразное обобщение на основе накопленного знания. Важнейшим элементом интуиции является схватывание главного и отбрасывание второстепенного.

Феноменология абсолютизирует интуицию, делает ее единственным методом истинного и правильного познания, провозглашает шаткий и бездоказательный критерий очевидности универсальным и высшим критерием истины. Именно на основе так понятой интуиции Шелер строит свою концепцию феноменологического опыта.

Интуитивный акт Шелер называет опытом. Такое произвольное истолкование опыта, искажающее реальный смысл этого понятия, так же как и манипуляция с понятием «факты», лишенным объективного содержания и связи с реальной действительностью, нужны Шелеру, чтобы именовать свой метод «эмпирическим в широком смысле этого слова». Он неоднократно заверяет, что феноменологический метод опирается на факты и только на факты (причем действительность этих фактов вовсе не принимается во внимание), а не на произвольные рассудочные конструкции. Но все же, сознавая необычный характер этих «фактов», Шелер подчеркивает, что «чистые» и «абсолютные» факты интуиции

резко отличаются от фактов, основанных на наблюдении и индуктивном опыте.

Шелер считает, что с главной ошибкой Канта (отождествлением априорного с формальным, добытым средствами рационального мышления) связана еще и другая его ошибка: смешение «материального» с содержанием чувственности. В основе этих ошибок, по Шелеру, лежит неправильная традиционная концепция структуры человеческого духа, согласно которой дух состоит только из разума и чувственности. Начало этому «философскому предрассудку» положила античная мысль, выделившая в человеке две сферы — сферу разума и сферу чувственности, к которой неправомерно отнесено все «алогически априорное».

Шелер горячо протестует против понимания человека как *animal rationale* (разумное животное), ибо разум не является ведущим началом человеческого духа. Кроме того, не только мышление, но и вся наша духовная жизнь включает в себя чистые акты, не зависящие от организации естественной природы человека, акты априорные и закономерные, подобно мышлению. «Также и эмоциональность духа, — пишет Шелер, — чувствование, предпочтение, любовь, ненависть, желание, имеет свое собственное, не заимствованное от мышления первоначальное априорное содержание, которое этика должна выявить независимо от логики».⁶

Понятие «эмоциональность», включающее в себя чувствование, предпочтение, переживание, любовь и ненависть, — это центральное, методологическое понятие философских построений Шелера, и оно имеет особенно важное значение для его аксиологии. Шелер полагает, что с введением понятия «эмоциональность» он нашел ключ к проблеме ценностей.

Он присоединяется к идее Паскаля о существовании особой области человеческого духа — сферы «чистой эмоциональности», обладающей своими специфическими закономерностями, которую Паскаль называл «*ordre du cœur*» (порядок сердца) или «*logique du cœur*» логика сердца.

Шелер сочетает идеи Августина и Паскаля с принципами феноменологии, строит на этой основе свою теорию эмоциональности.

Сущность феноменологического анализа, говорит Шелер, состоит в исключении из поля зрения специфической организации посетителей эмоциональных актов и проблемы реальности действительных предметов, чтобы таким образом установить, что скрыто в «материи» этих актов. Эмоциональность — это определенная ступень духовности, она не имеет ничего общего со сферой чувственного и телесного, а ее закономерности так же глубоко отличны и независимы от телесности и чувственности, как законы мышления

⁶ Там же, стр. 59.

отличны от потока восприятий. Кантианское суждение и ограничение понятия «априори» привело, по мнению Шелера, к неправомерному исключению чувствования, любви и ненависти из сферы фундаментальных этических актов и поэтому не годится для познания нравственных феноменов. Шелер стремится дать объяснение специфических «механизмов», лежащих в основе закономерностей эмоциональной жизни.

К эмоциональным переживаниям он относит «предпочтение» и «отвергание» (*Vorziehen und Nachsetzen*), представляющие собой особый класс эмоциональных актов — переживаний. Предпочтение относится к сфере познания ценностей, оно не включает в себя элементов волевой сферы и является ярко выраженным «интенциональным переживанием», характеризующимся направленностью и осмысленностью. Оно вместе с переживаниями любви и ненависти образует более общий класс эмоциональных актов.

«Любовь и ненависть, — пишет Шелер, — это прежде всего акты, в которых происходит расширение или сужение царства ценностей, доступного чувствованию данного существа».⁷ Для акта любви существенно, по Шелеру, не то, что он как бы направлен в качестве ответа на чувствование или предпочтение ценности, а то, «что этот и только этот акт играет роль подлинного первооткрывателя в нашем схватывании ценностей, что он представляет собой словно движение, в процессе которого любящему существу начинают сиять и сверкать новые и более высокие или еще совсем неизвестные ценности».⁸ Любовь играет поистине творческую роль, хотя она и не создает ценностей, которые по своей природе несотворимы и неуничтожимы. В раскрытии законов любви и ненависти, превосходящих по своей абсолютности, априорности и изначальности законы предпочтения, он видит завершение всей этики.

Если у Гуссерля интуиция носила еще интеллектуальный характер, то у Шелера интуиция — это уже акт сверхинтеллектуального и даже антиинтеллектуального познания. Вплетая в свои построения мысли Паскаля, Шелер пишет: «Существует вид опыта, предметы которого полностью закрыты для разума, в познании которых он слеп, подобно тому как ухо и слух слепы для восприятия цвета; это такой вид опыта, в котором мы постигаем подлинно объективные предметы и их предвечный строй, как например ценности и их иерархию. И порядок (строй), и законы такого опыта точны и определены, подобно законам логики и математики».⁹

Шелер справедливо критикует кантовский «разум» как своего рода конструктор действительности. Но исходя из этой критики, он делает решительный поворот к иррационализму, дискредити-

⁷ Там же, стр. 268.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

рует разум, лишает его познавательной мощи и творческой силы. Его гносеология построена так, что в ней фактически разуму нечего и делать; у него подвергается «феноменологической редукции» не только чувственная, но и рациональная ступень познания.

Интуиция у Шелера — это уже не «усмотрение разума», а «усмотрение чувства». Единственным и универсальным критерием истины становится шаткий и беспомощный критерий «самодостоверности чувствования», имеющий черты религиозной веры и якобы способный по наитию раскрывать сущность вещей.

КЛАССИФИКАЦИЯ И ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Одним из фундаментальных понятий, которыми Шелер оперирует при анализе ценностей, является понятие «сущностные зависимости» (*Wesenszusammenhängen*). Прежде всего он рассматривает формальные сущностные зависимости, т. е. такие, «которые не зависят от вида и качеств ценностей так же, как и от идеи „носителя ценностей“, и основаны на сущности ценностей как таковых».¹⁰ Формальные зависимости представляют собой, по Шелеру, «чистую аксиологию», которая в известном смысле соответствует «чистой» логике.

Важнейшим положением, вытекающим из формальных сущностных зависимостей, Шелер считает положение о том, что уже по самой своей природе все ценности (этические, эстетические, витальные и др.) распадаются на два больших класса — ценности положительные и ценности отрицательные. Эта закономерность, по Шелеру, имеет силу независимо от того, какие именно ценности нами чувствуются (например, прекрасное — безобразное, доброе — злое, приятное — неприятное и т. д.).

Однако вряд ли можно считать состоятельным такое деление ценностей, так как понятие «ценность» уже включает положительную характеристику.

Вид и качественное своеобразие ценностей Шелер связывает с их носителями. Так, нравственно добрыми или злыми могут быть только личности. Акты воли, поступки могут быть добрыми и злыми лишь постольку, поскольку в них проявляется деятельная личность. Личности не могут быть приписаны такие ценности, как «приятное» или «полезное», ибо это типичные ценности вещей и событий, но, с другой стороны, не бывает также и нравственно добрых и злых вещей и событий.

Таким образом, этические ценности — это такие, носители которых не могут быть вещами, ибо сущность этих ценностей необходимо связана с личностью и ее деятельностью. Этические ценности

¹⁰ Там же, стр. 79.

всегда являются ценностями реальных носителей. Так, даже в произведении искусства должна быть сохранена видимость реальности носителей.

В соответствии с законами своей сущности эстетические ценности — это ценности, во-первых, предметов, вещей; во-вторых, предметов, реальность которых дана как видимость (искусство); в-третьих, предметов, отличающихся реальной образностью.

Шелер выделяет также витальные ценности, или ценности жизни. Сюда относятся ценности «благородное» (*edel*) — «подлое» (или «плохое» — *gemein*), которые характерны для всех живых существ и присущи не только людям, но также животным и растениям, однако не могут быть ценностями предметов.

Шелер оговаривается, что он не претендует на исчерпывающую классификацию ценностей, но тем не менее характерно, что в его системе ценностей отсутствуют социально-политические ценности, такие, как свобода, равенство, братство и т. д. Истина для Шелера также не является ценностью.

Важнейшей материальной сущностной зависимостью между ценностями, по Шелеру, является их иерархия, т. е. строгая градация ценностей высокого и низкого порядка.

Сам факт иерархии рассматривается Шелером как непреложная, несомненная и очевидная закономерность, априорно заложенная в самой сущности «царства ценностей». Своеобразие этого «царства» он видит именно в иерархии, в соответствии с которой все ценности образуют особую ступенчатую систему и выступают в строго определенной градации по отношению друг к другу. То, что одна ценность выше другой, «схватывается» в особом акте ценностного познания, так называемом предпочтении (*Vorziehen*), который нельзя смешивать с актами воли, выбора или стремления.

Градация ценностей «дается» в самом акте предпочтения. Поэтому там, где избирается цель, основанная на низких ценностях, имеет место не что иное, как ошибочное или иллюзорное предпочтение. Градация ценностей вовсе не означает, что предпочитают всегда именно высшие ценности. Хотя ранг ценности, ее степень высоты дается в предпочтении, тем не менее этот ранг независим от предпочтения, а имеет свое основание в самой сущности ценности, как таковой. Иерархия ценностей абсолютно неизменна, тогда как правила предпочтения исторически изменяются. Предпочтение как эмоциональный акт может протекать по-разному. Оно может сопровождаться активным размышлением, взвешиванием *pro* и *contra*, но может быть и как бы автоматическим, когда высокая ценность выступает с предельной очевидностью в своего рода инстинктивном предпочтении.

Шелер подчеркивает, что иерархия ценностей не может редуцироваться и не является производной. Она всякий раз «схватыв-

вается» заново в актах предпочтения и отвергания. Существует «интуитивная очевидность» предпочтения, которую не может заменить никакая логическая дедукция.

Иерархия ценностей по Шелеру выглядит так.

1. Ряд ценностей приятного и неприятного. Этим ценностям соответствуют ощущения удовольствия и боли. Такие ценности релятивны по отношению к чувственной организации живых существ.

2. Ряд ценностей витального чувствования. В качестве состояний здесь выступают все «модусы» жизненного чувства (чувства здоровья и болезней, силы и усталости), а в качестве инстинктивных ответных реакций — отвraga, страх, импульс мести, гнев.

3. Ряд духовных ценностей, особенностью которых является оторванность от всей сферы телесного, отрешенность от окружающего мира. При чувствовании этих ценностей выступает ясная необходимость приносить им в жертву жизненные блага. Шелер различает три вида духовных ценностей: а) эстетические ценности, б) ценности справедливого и несправедливого (законного или незаконного), в) ценности чистого познания. В качестве «ценностей средства» здесь выступают ценности культуры, а в качестве ответных реакций — нравится — не нравится, хвалить — порицать, уважать — не уважать.

Шелеровская идея иерархии ценностей пронизана духом средневековья как по форме, так и по содержанию. По архитектонике иерархия ценностей — это чисто формальная схема, мертвая и окостенелая; по содержанию — это ярко выраженная идеализация средневековой иерархической лестницы с ее сословными перего-родками, управляемой верховным сюзереном, выступающим здесь в роли «бесконечной и абсолютной личности» бога. Модальные ряды ценностей показаны как своего рода «сословия», между которыми царит строгая подчиненность в зависимости от ранга, от близости к абсолютному началу.

ЦЕННОСТИ И ЛИЧНОСТЬ

Концепция личности имеет особенно важное значение для понимания шелеровской аксиологии. Это подчеркивает и сам Шелер, называя свое учение «этическим персонализмом» и давая своей книге «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik*» подзаголовок «Новый опыт обоснования этического персонализма». Кроме того, в предисловии ко второму изданию книги он пишет, что все ценности подчинены ценностям личности.

Шелера чрезвычайно интересует сущность человека, качества целостного человека — *das humanum des homo* (человеческое в че-

ловеке), и на основе феноменологического метода он разрабатывает свое учение об «особом положении человека в космосе». Человека отличает от животных «дух», особый принцип, дающий возможность созерцания изначальных сущностных содержаний. Главная характеристика духа — это его экзистенциальная отрешенность, оторванность от органического, свободная форма его жизнедеятельности. И это особое положение человека в космосе определяется тем, что человек есть сам личность, т. е. центр эмоциональных актов.

Идея личности не имеет ничего общего и с идеей «я», так как личность может быть и там, где нет никакого «я» и никакой одушевленности (например, идея «личности бога»).

Личность — и это ее важнейшая характеристика — есть средоточие, центральное ядро «царства ценностей».

Личность рассматривается Шелером как отдельная личность и как совокупная личность, например церковь, государство. При этом различаются совершенные и несовершенные, духовные и недуховные формы совокупной личности. Совокупную духовную личность отличают от других общественных образований следующие признаки: совокупная личность есть первичное единство духовного центра актов, не связанное с территорией, традициями, происхождением, она суверенна в своем бытии и отлична от социальных единств.

Совокупная духовная личность связывается у Шелера с двумя модальностями ценностей — с духовными ценностями и с ценностями святости. Так, духовным ценностям и их разновидностям соответствует совокупная личность в области культуры (Kulturgesamtperson), а ценностям святости соответствует высшая форма совокупной духовной личности — церковь. Совокупная личность в области культуры находит свое выражение в нации.

Высшей формой совокупной духовной личности объявляется церковь, и поэтому она выполняет специфические функции в отношении совокупной личности в области культуры. Задача церкви — осуществлять контроль за тем, чтобы структура «предпочтения» ценностей в соответствующей области (например, стиль искусства, методологические основы науки) не противоречила идее общего блага и душеспасательной миссии церкви. Шелер отмечает, что религиозные ценности не происходят из ценностей культуры и не являются их синтезом, а имеют свою особую сферу бытия и свой собственный источник «опыта» — милость (Gnade) для отдельной личности и откровение для совокупной духовной личности.

В соответствии с принципами своей этики, видящей высший и окончательный нравственный смысл мира в существовании возможно более полноценных личностей, имеющих значение образца

или идеала, он выделяет следующие идеальные модели таких образцов типов личности, расположенные в порядке убывания ценностей: святой, гений, герой, вождь и художник.

Шелер пытается осмыслить сущность человека и в социальном плане. Полемизируя с индивидуализмом Ницше в понимании человека, он подчеркивает «социальность» как важнейшую характеристику личности, абсолютный признак человеческих отношений. Неотъемлемый признак общества есть общность, говорит он, и отношения между личностями должны строиться на принципе солидарности. «Нет общества без общности»,¹¹ — это положение Шелер считает фундаментальным. Однако понятие социальности у него психологизировано: оно есть субъективная «интенция» личности на общество.

Выступая против индивидуализма, Шелер обращается к изжитым ценностям прошлого. Вот почему «номенклатура» и система ценностей в шелеровской аксиологии оставляют впечатление своего рода кладбища, на котором покоятся набальзамированные мумии ценностей не только уходящего, но и давно ушедшего мира.

ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА

Учение о ценностях Н. Гартмана относится к так называемому феноменологическому направлению в аксиологии, характерному для западнонемецкой философии. В основном Гартман систематизирует и развивает взгляды Макса Шелера, аксиологию которого он считает синтезом двух противоположных воззрений: Канта и Ницше. Вместе с тем он утверждает, что учение Шелера бросает новый свет на «ценностную этику» Аристотеля, и видит основную задачу развития аксиологии в XX в. в создании синтеза древнего учения Аристотеля и нового учения Шелера.

В общем учении о ценностях Гартмана явно выделяются два вопроса: вопрос о «способе бытия» ценностей и вопрос о характере познания ценностей. Оба эти аспекта объединены общей, основной для его аксиологии, проблемой объективности ценностей.

Гартман резко критикует зашедшую в тупик субъективистскую буржуазную аксиологию. В своем основополагающем аксиологическом труде «Этика» он показывает, что философская («ценностная») этика XIX и XX вв. занимается главным образом анализом нравственного сознания и его актов, не вскрывая объективного содержания нравственных ценностей.

В обширных монографиях «Этика» и «Эстетика», а также в трудах, посвященных изложению общих философских взглядов, Гартман развивает объективно-идеалистическое учение о природе ценностей. При этом он высказывает ряд важных мыслей, ставит некоторые интересные проблемы, метко указывает слабости различных современных аксиологических школ. Его основное стремление — утвердить в борьбе с субъективизмом объективный взгляд на ценности — заслуживает внимания и критического анализа.

ЦЕННОСТИ — ИДЕАЛЬНЫЕ СУЩНОСТИ

В докладе на VIII Международном философском конгрессе (1936 г.) «Проблема ценности в современной философии» Гартман в различной форме ставит основной философский вопрос аксиологии: существуют ли ценности независимо от мнений людей, от их оценок; являются ли они абсолютными или относительными; необходимо ли связывать ценности с их значимостью для людей, иначе говоря, зависят ли они от положения дел в реальном мире. Наконец, можно ли вообще говорить о «бытии» ценностей. На основе своей общей философской позиции (так называемой критической онтологии) Гартман дает следующий ответ: «Если ценностям вообще присуще бытие, то во всяком случае не реальное».¹

Что же это за бытие? Гартман дает недвусмысленный ответ на этот вопрос в 1935 г. (т. е. за год до упомянутого доклада) во втором издании «Этики»: «По своему способу бытия ценности являются платоновскими идеями... На языке современных понятий: ценности — это сущности».² В учении о «сущностях» Гартман находится под влиянием феноменологии Гуссерля, предполагая, что наряду с реальным миром так же объективно, независимо от сознания существует мир «идеальных сущностей». Основной противоположностью в его философской системе является именно противоположность реального и идеального бытия, а не противоположность духа и материи, субъекта и объекта. Лишь наивное обыденное сознание, по его мнению, сводит все бытие только к реальности, а идеальность смешивает с субъективностью. Но сущности — объективные идеальные образования, отличные от реальных вещей и не менее реальных субъектов. Гартман настойчиво подчеркивает, что идеальный мир — это вовсе не сфера мышления, не продукт абстрагирующего и обобщающего мышления, а существует независимо от сознания: последнее «направлено» на идеальное бытие как на свой предмет, как на объективное «в себе бытие». Само же мышление вовсе не идеально, а является процессом реального мира, в котором Гартман различает четыре «слоя» (материя, жизнь, психические и духовные явления).

Главным отличием идеального мира от реального является вневременность, неизменность. «Реальное и идеальное бытие различаются радикально, до противоположности, — пишет Гартман; — числа, треугольники, ценности — нечто совершенно другое, чем вещи, события, личности, ситуации. Последние существуют во времени, индивидуально, материальны или связаны с мате-

¹ Nicolai Hartmann. Kleinere Schriften, Bd. III. Berli, 1958, S. 328.

² Nicolai Hartmann. Ethik. Zweite Auflage. Berlin—Leipzig, 1935, S. 109.

риальным; первые безвременны, вечны, всеобщы, имматериальны».³

Основные типы идеального «в себе бытия» — математические сущности и ценности. Соответственно науками об идеальном бытии объявляются математика, этика (как учение о ценностях) и эстетика.

В философской системе Гартмана учение о ценностях выполняет важную функцию обоснования, подкрепления центрального для этой философии учения о независимом от сознания бытии идеального мира. Правда, в своих трудах по онтологии Гартман ссылается главным образом на «математические сущности», но при этом он постоянно подчеркивает, что по своему способу бытия (идеальному характеру) ценности не отличаются от математических сущностей.

Гартман признает, что логически доказать бытие идеального мира невозможно, но при этом подчеркивает, что и существование реального мира не подлежит логическому доказательству. Об идеальном бытии свидетельствуют лишь «факты» математических сущностей и ценностей, подобно тому как о реальном бытии свидетельствуют факты неорганической и органической природы. «Кто сомневается в идеальном в себе бытии, тот должен так же поставить под сомнение реальное в себе бытие», — пишет Гартман.⁴

Но откуда берутся ценности, как они возникают? Гартман считает невозможным дать ответ на этот вопрос. Он говорит, что ценности — такой же последний, ни из чего не выводимый «факт», как происхождение Вселенной.

В отличие от Макса Шелера и неотомистов Гартман отказывается видеть в боге источник ценностей и самую высокую ценность. Однако подлинно научный анализ проблемы объективности ценностей требует выяснения их объективного источника, которым является реальная общественная жизнь людей. Естественно, что Гартман, отказывающийся ввести в свою аксиологию бога как источник ценностей и в то же время не признающий происхождения ценностей из реального мира, считает вопрос об источнике ценностей неразрешимым и поиски этого источника бесплодными. По его мнению, здесь человек подходит к пределу рационального, к иррациональному. Тесно связанный с агностицизмом иррационализм, свойственный всей философской системе Гартмана, пронизывает и его аксиологию. Последние слова «Этики», этого обширного труда по аксиологии, посвящены «иррациональному», «вечным загадкам» этики и религии.

³ Nicolai Hartmann. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin—Leipzig, 1938; S. 312.

⁴ N. Hartmann. *Ethik*, S. 139.

Так, уже вопрос о происхождении ценностей является роковым для аксиологии Гартмана. Однако отказ от положительного ответа на этот вопрос не исключает достаточно категорического ответа в отрицательной форме: ценности как идеальные сущности не возникают ни из реальных вещей и процессов, ни из практики самого субъекта.

На основе дуалистического признания двух миров (реального и идеального) Гартман отрывает ценности от реальной природы и общественной практики людей.

Поскольку ценности не зависят в своем бытии от реального мира, они не изменяются ни с изменением вещей и процессов, ни с изменением сознания. Гартман пишет: «В этике не занимаются вопросами, которые не сегодня-завтра подвергнутся изменению».⁵ Ценности могут только исчезнуть или появиться в поле зрения человека, но не изменяться.

Итак, «способ бытия» ценностей как сущностей отличается как от способа бытия эмпирических вещей, так и от способа бытия субъектов. И вещи и субъекты реальны (существуют во времени), а ценности — неизменные идеальные образования по ту сторону реального бытия.

Положению о том, что ценности имеют неизменное, идеальное «в себе бытие», Гартман придает исключительное значение и кладет его в основу этики и эстетики. После выхода в свет первого издания «Этики» (1925 г.) именно это положение вызвало больше всего возражений. В течение десяти лет, прошедших между первым и вторым изданием этого труда, Гартман, однако, не изменил своей точки зрения, а лишь дополнил аргументацию в книгах «Проблема духовного бытия» (1933 г.) и «К обоснованию онтологии» (1935 г.). В предисловии ко второму изданию «Этики» он говорит, что сознательно рвет с традиционной привычкой мышления в данном вопросе: «В научных вещах, — пишет он, — лучше назвать подлинным именем неизбежное новое и непривычное... чем прикрыть противоположность компромиссом и тем самым обесценить все дело двусмысленностью».⁶

Гартман считает, что только учение об идеальном бытии ценностей утверждает их объективную природу и преодолевает субъективизм.

Но разве нет иного пути признания объективного характера ценностей, чем объявление их мистическими идеальными сущностями в платоновском духе? Гартман прекрасно понимает, что учение о ценностях имеет дело с очень общими абстрактными образованиями, с тем, что обычно называют принципами, катего-

⁵ Там же, стр. VIII.

⁶ Там же, стр. IX.

риями.⁷ Однако он отказывается признать понятие ценности лишь продуктом абстрагирующего и обобщающего человеческого мышления. Большую роль в этом отказе играет неудовлетворенность традиционным пониманием процесса абстракции как выделения общего: в результате элементарной формально-логической абстракции возникает простейшее обобщение на основе только сходства вещей и процессов. Такое эмпирическое общее Гартман называет «типическим», «периферийным» общим.⁸ Это только внешнее общее, дающее первую ориентировку в пестром многообразии непрерывно изменяющегося реального мира. Гартман не считает ценности (и математические образования) продуктом такой абстракции.

Можно согласиться с ним в том, что общее, полученное в результате простой, элементарной абстракции, не отражает еще глубокой сущности вещей, подлинного единства, закономерности. Ограничившись простейшим обобщением, нельзя объяснить природу математических понятий и ценностей. Гартман видел единственный путь достижения «подлинного всеобщего» как сущности, как закономерности в постулировании особого вневременного идеального мира. Он руководствовался при этом антидиалектическим представлением о том, что сущность вещей может быть только неизменной; подлинное всеобщее объявляется такой неизменной идеальной сущностью. Поэтому разрыв между «идеальным общим» и «эмпирическим общим» связан в его философии с разрывом между реальным изменчивым миром и идеальным неизменным миром.

Хотя Гартман и называет свое учение об идеальном бытии новым и непривычным, на самом деле оно является известной из истории философии идеалистической мистификацией: общее превращается в самостоятельную, независимую от конкретных предметов неизменную сущность. Это старая позиция «реализма универсалий». Изменяется только терминология: универсалии называются «идеальными», так как «реальность» трактуется Гартманом как нечто индивидуализированное и изменчивое. Гартман не сомневается в том, что единичные вещи и живые существа имеют реальное, воспринимаемое чувствами бытие, но в реальном мире нет самостоятельного «подлинного» общего: «В реальном мире, — пишет он, — нет животного, которое не было бы лошадью, собакой, овцой и т. д.»⁹ Все реальное индивидуально как целое (ло-

⁷ «Ценности имеют характер подлинных сущностей, абсолютных принципов» (там же, стр. 34).

⁸ О двух типах общего говорит неокантианец Риккерт. Он противопоставляет «ценностное общее» естественнонаучному понятию общего, охватывающему единичные экземпляры одного и того же рода.

⁹ N. Hartmann. Möglichkeit und Wirklichkeit, S. 331.

шадь, собака), но отдельные черты (например, четвероногость) общи единичным предметам, типичны для них.

Гартман прав, отрицая позитивистский номинализм с его узким взглядом на общее как лишь узкоэмпирическое общее чувственного опыта. Развитие современной науки (особенно математики и теоретической физики) показало, что общее как закономерность, как сущность явлений действительно познается не путем простого извлечения из одинаковых случаев, а в результате сложной, многоступенчатой абстракции. Уже Гегель указывал, что чувственное познание отражает лишь внешнюю связь единичного и общего. Диалектическое мышление, как высшее обобщающее мышление, дает возможность понять общее в его внутренней связи с единичным. Идеальное — не физиологический или психологический акт отдельного человека, а продукт общественно-исторического сознания. Отдельному индивиду оно представляется как нечто независимое от его сознания, противостоящее ему как объективное бытие.

ОТНОШЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ К РЕАЛЬНОМУ МИРУ

Несостоятельность концепции ценностей как объективных идеальных сущностей особенно отчетливо выступает в анализе отношения ценностей к реальному миру.

В «критической онтологии» уделено большое внимание общему вопросу о соотношении идеального и реального бытия (особенно связи чистой математики с реальностью). В аксиологии проблема «реализации» ценностей также стоит в центре внимания Гартмана. Признавая самостоятельное, независимое от реального мира бытие ценностей, он отнюдь не отрицает взаимоотношения ценностей с реальными вещами и субъектами.

Различие между двумя типами идеального бытия (математическими сущностями и ценностями) выявляется в их существенно ином отношении к реальному миру.

Математические сущности выступают в реальном мире как его «идеальная структура», как «общая закономерность», управляющая природой. Последняя всегда необходимо подчинена идеальным закономерностям математических образований (чисел, множеств, пространств). В этом случае реальное бытие обусловлено идеальным бытием, и это отношение необратимо. «Идеальное бытие, — пишет Гартман, — индифферентно по отношению к реальному в смысле своей реализации. Но реальное бытие никогда не бывает индифферентным к идеальному: оно всегда уже предполагает идеальную структуру, несет ее в себе, управляется ею».¹⁰

¹⁰ Nicolai Hartmann. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1935, S. 281.

Иначе обстоит дело с отношением к реальному миру ценностей. Ведь реальные явления могут соответствовать ценностям (*wertvoll*) или не соответствовать им (*wertwidrig*). Но то, что реальные явления могут быть «противоценными», ничего не меняет в идеальном бытии ценностей. Они существуют независимо от того, соответствует ли им реальность или нет. Гартман называет ценности «свободной идеальностью» и убежден в том, что их отношение к реальному миру только подтверждает объективность идеального мира.¹¹

Итак, осуществление ценностей в реальном мире иное, чем реализация математических законов: оно не имеет необходимого характера, не обусловлено ценностями как законами. Ценности не являются законами реального бытия именно потому, что реальные явления могут им и не соответствовать.

Различие, которое Гартман устанавливает между математическими образованиями и ценностями, свидетельствует о непонимании им связи между необходимостью и социальной закономерностью. В его концепции идеального бытия остается в тени то, что ценности в отличие от законов математики неразрывно связаны с общественными отношениями.

Сущность и подлинная специфика категории ценности, ее коренное отличие от категорий естествознания (и математики) не вскрыты Гартманом. Они заключаются в отношении личности как общественного существа к предметам природы и к обществу. Развивая этику как учение о моральных ценностях и неоднократно сопоставляя ее с математикой как наукой об идеальных сущностях, Гартман игнорирует тот факт, что мораль является формой общественного сознания, что категории этики — продукт обобщающего человеческого мышления, отражающий человеческие взаимоотношения в общественной практике.

Хотя ценности — не реальные образования, в то же время они не являются, по мнению Гартмана, чисто формальными образованиями: им присуще содержание («материя»). Когда они реализуются в отношениях между людьми или в процессах и вещах реального мира, то именно благодаря им нечто реальное становится ценным (*wertvoll*). Ценности — условия возможности того, что нечто реальное является вообще ценным. Только они делают вещи «благами» (*Wertgüter*), только они являются условиями возможности нравственного поведения: нравственные предписания покоятся на ценностях, к ним устремлены. Это отношение необратимо: люди всегда стремятся к чему-либо из-за его цен-

¹¹ «Платоновская параллель этики и математики должна нам показать, что существуют такие области бытия, которые не реальны и не субъективны» (N. Hartmann. Ethik, S. 27).

ности, но никогда не бывает наоборот; никогда не бывает так, что любовь к чему-либо или стремление являлись бы условием того, что нечто ценно, «необратимость этого отношения лежит в природе действий, любви, стремления, желания».¹²

Нравственное поведение человека исходит из ценностей, но нельзя вывести нравственную ценность из конкретного человеческого поведения. Подобным же образом понятие ценностных благ (Wertgüter) не покрывается понятием вещи как носителя этих ценностей.

Итак, наблюдение реальной действительности не приводит к «открытию» ценностей; их нельзя извлечь, абстрагировать из реальных случаев, нельзя также определить их как реальную сущность этих случаев. Нравственные ценности нельзя также извлечь из действий людей, так как они существуют независимо от фактических поступков, часто им противоречащих. Из действительных поступков можно извлечь только то, что в них «реализовано». Согласно Гартману, решить вопрос о том, реализованы ли в данных явлениях реального мира (человеческих поступках, эстетических предметах) нравственные и эстетические ценности, можно только тогда, когда уже известны сами ценности, когда они могут явиться масштабом для определения опыта реальной жизни. Конечно, можно охарактеризовать ряд существенных черт какого-либо поступка без посредства ценности, но все эти черты не дадут нам знания того, является ли поступок ценным.

Гартман делает отсюда следующий общий вывод. Существуют области реального поведения, в известной степени независимые от ценностей; поведение человека не всегда управляется ценностями. «Реальное зависит от ценностей только в своей ценности или неценности, но совершенно независимо от них в своем характере бытия».¹³

Именно в этом смысле, в отношении своего бытия, реальное «индифферентно» к ценностям. С другой стороны, «индифферентность» ценностей по отношению к реальному миру выражается только в том, что ценности имеют бытие, независимое от сознания людей, являются «идеальной областью» наряду с областью реальных предметов и личностей. Гартман пишет: «Ценности и зависимы от опытного содержания реального бытия и одновременно независимы от этого содержания».¹⁴ Они «индифферентны» и к сознанию ценностей, и к единичным реальным случаям.

Гартман иллюстрирует свой взгляд на соотношение ценностей и реального мира больше всего примерами из этики. Так, сутью обещания не является его обязательное реальное выполнение, но

¹² N. Hartmann. Ethik, S. 112.

¹³ N. Hartmann. Zur Grundlegung der Ontologie, S. 306.

¹⁴ Там же.

если оно не будет выполнено (реализовано), значит данный поступок не будет соответствовать ценности обещания. Однако фактическое выполнение обещания ничего не прибавляет к идеальному бытию обещания как ценности. То же относится к дружбе, доверию и другим подобным ценностям. Нравственная ценность человеческого поведения существует независимо от людей, не только «для них», но и «в себе». Нравственные ценности идеальны, а поведение людей согласно им реально, объявляет Гартман.

Относятся ли эти утверждения также к эстетическим ценностям? Не существуют ли эстетические ценности только «для нас», для эстетически созерцающих людей? Эстетические ценности, по мнению Гартмана, — объективный неизменный масштаб, существующий независимо от изменчивых эстетических явлений и предметов; масштаб, который остается всегда независимым от того, соответствует ли ему эстетический предмет или нет. Мы отказываем предмету в эстетической ценности, называем его безобразным, если он не соответствует этому масштабу. Тем самым как раз подтверждается, по мнению Гартмана, независимость идеальных эстетических ценностей от их проявлений в реальном мире.

Гартман строго различает аксиологический и онтологический аспекты¹⁵ — ценностный характер и «материя» явлений не тождественны. Так, например, нравственная ценность доверия не есть само доверие; последнее — «материя», специфическое реальное отношение между личностями. Ценность же доверия не является ни реальным отношением между личностями, ни идеей этого отношения вообще. Субъект со своим сознанием не может «сделать» ценности; они существуют независимо от него. В определенных границах человек может создать «материю» ценности, например установить реальное отношение доверия, но он ничего не может изменить в том факте, что эта «материя» является ценной или противощенной. Ценность — не онтологическое, а аксиологическое образование, хотя оно и присуще онтологической структуре.

Существуют два вида детерминации — онтологическая и аксиологическая. Ценности — «космос в космосе»; они зависят от универсальных связей, но являются структурно автономными, имеют собственные законы. Человек связывает эти два мира, онтологический и аксиологический. «В практической области, — пишет Гартман, — первичные определенности лежат в идеальных сущностях; их перенос в действительность является делом созерцающего ценности

¹⁵ У Гартмана термин «онтология» применяется в широком и узком смысле. В широком смысле он считает онтологией учение о реальном и об идеальном бытии, в узком смысле — только о реальном бытии. Когда противопоставляются онтология и аксиология, имеется в виду узкое понимание термина «онтология».

(*wertschauenden*), обладающего волей и действующего субъекта».¹⁶ Ценности детерминируют реальное в конечном счете, «на обходном пути» через субъект и его долженствование. Речь идет об «идеальном долженствовании», которое считается «чистым значением ценности». По мнению Гартмана, имеет смысл сказать, что «должен» быть всеобщий мир между народами, но не потому, что он действителен или возможен, а потому, что он «в себе ценное».

Ценности вмешиваются в реальную жизнь человека, обуславливают содержание его деятельности в форме целей. Сами по себе ценности — не реальные силы, а только идеальные сущности, которые «говорят» о том, что должно быть. Поэтому они не могут реализоваться «сами собой», с той принудительностью, которой господствуют в реальном мире законы природы. В этом смысле они «слабее» последних. Реальный мир с железной необходимостью идет своим путем, равнодушный к идеальным требованиям ценностей, долга. Только человек слышит зов, призыв из идеального мира ценностей. Реализация ценностей как раз и зависит от наличия в мире реального существа, восприимчивого к идеальным требованиям ценностей и проявляющего силу и энергию для их осуществления. «Слабость», «бессилие» ценностей в отношении их реализации ставит человека в особое положение в мире: реализуя ценности, он тем самым вносит в реальный мир детерминацию высшего порядка — аксиологическую.

Гартман устанавливает различие между субъектом и личностью. Именно личность является не только онтологическим, но и аксиологическим существом, посредником между идеальными ценностями и реальной действительностью. Лишь посредством деятельности личностей ценности формируют реальный мир, что сами по себе они не в состоянии сделать.

В своей книге «Проблема духовного бытия», развивая мысли, высказанные в «Этике», Гартман утверждает, что человек — «гражданин двух миров», которые ему надлежит объединять. Он ведет двойную жизнь в этих двух различных по содержанию мирах, одновременно участвует в обоих и обоими детерминируется. Такое положение человека как точки пересечения двух детерминаций наполняет его жизнь конфликтами. Борьба реальной детерминации основ его бытия с аксиологической ощущается им как нравственный конфликт. Природа не знает такого конфликта, так как в ней противоположными являются гомогенные силы. Нет такого рода конфликта и в идеальном мире ценностей, так как там синтезируются противоположные ценности. Лишь в жизни

¹⁶ N. Hartmann. *Ethik*, S. 153; см. также стр. 163: «Связующим пунктом двух миров — аксиологического и онтологического — является человек. Остальные существа глухи к зову идеального».

личности вступают в конфликт две гетерогенных детерминации — реальная и идеальная (аксиологическая).

Сосуществование онтологической и аксиологической детерминаций отражается в соотношении ценностей и категорий. На вопрос о том, являются ли ценности категориями, Гартман отвечал по-разному в зависимости от изменения его учения о категориях. Под категориями он понимал нейтральные по своему бытию принципы. Категории как принципы реального мира — всемогущие силы, не встречающие сопротивления, они — закономерность реальных процессов, и наряду с ними нет другой «собственной» закономерности этих процессов. Ценности при своей реализации встречают уже устойчивую «категориальную оформленность» реального мира, и это сопротивление им приходится преодолевать. В этом смысле они «сильнее» категорий, которые не встречают сопротивления со стороны своего конкретного. Поэтому ценности выступают как творческие принципы, которые могут дать бытие еще не существующему. «Здесь возможно порождение из ничто, абсолютно невозможное в других областях бытия», — пишет Гартман.¹⁷ Но, с другой стороны, ценности «слабее», чем категории, так как они не являются абсолютно господствующими принципами реального мира. Здесь им не все подчинено. Так, действия субъекта имеют свои собственные реальные закономерности: человеческая воля может идти против ясно ощущаемых и познанных в своей структуре ценностей. В то же время Гартман подчеркивает, что «ценности имеют сравнимую с категориями структуру и в этом смысле их можно обозначить как содержательные категории этики, эстетики и других областей».¹⁸

Возможность аксиологической детерминации реального мира покоится, согласно Гартману, на господстве необходимости, освобожденной от возможности (в реальном мире необходимость и возможность неразрывны, имеют общий ряд условий). «Онтологически парадоксальная, свободная от возможности необходимость (иначе говоря, свободная необходимость невозможного)... в бытии — это как раз новое, неонтологическое в аксиологической детерминации».¹⁹

¹⁷ Там же, стр. 149.

¹⁸ Nicolai Hartmann. Die Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin—Leipzig, 1925, S. 534. Гартман называет ценности категориями, поскольку они выступают как принципы по отношению к своему конкретному (в этике, эстетике, в реальной жизни). В отличие от принятого противопоставления конкретного абстрактному Гартман считает основными противоположностями конкретное и принцип.

¹⁹ N. Hartmann. Ethik, S. 200. Подробнее об этом см.: Т. Н. Горнштейн. Проблема возможности и действительности в философии Николая Гартмана. В сб.: Проблема возможности и действительности, М.—Л., 1964.

Непонимание особой аксиологической закономерности ценностей ведет, по мнению Гартмана, к ошибочному отождествлению ценностей с онтологическими категориями. «Если бы действия субъекта, — пишет он, — подчинялись ценностям как категориям и слепо следовали их закономерностям, тогда эти действия ничем бы не отличались принципиально от процессов природы: сами ценности были бы тогда категориями бытия, только со структурой более высокого порядка, т. е. ценности были бы прямым продолжением онтологического царства категорий».²⁰

В тесной связи с вопросом об отношении ценностей к реальному миру стоит в аксиологии Гартмана проблема соотношения абсолютности и относительности ценностей.

Ценности, существующие «в себе», независимо от их реализации, а также от взглядов (оценок) людей, Гартман объявляет абсолютным *princ'om*, господствующим над жизнью людей. Однако он признает также известную объективную относительность ценностей, различая при этом три ее вида. Первый вид — относительность ценности к ее реальному носителю (*Wertträger*). Каждый вид ценности может выступать только в определенной области реального мира, только в ней реализоваться. Так, этические ценности реализуются в сфере личностей как «свободных» существ; эстетические ценности — в чувственно воспринимаемом; ценностные блага — в вещах, отношениях, обстоятельствах жизни и т. д. Вид ценности, но не сама ценность как идеальная сущность, связан с бытием носителя. Это не значит, что сама ценность уже дана вместе с бытием носителя; нет, последний — только одно из условий ее реализации.

Другим, противоположным условием является ощущающий ценность человек, для которого нечто является ценным.²¹ Это второй вид относительности ценности. Ценностные блага (например, пищевая ценность и т. д.) являются ценностным бытием вообще только для кого-то; витальные ценности — только для живых существ, эстетические — только для созерцающего человека. Этот момент относительности присущ также этической области: верность, преданность, дружба и любовь имеют ценность только для того, к кому они относятся.²²

Итак, Гартман усматривает относительный характер ценностей, с одной стороны, в их отношении к реальным вещам и процессам

²⁰ Там же, стр. 149.

²¹ Гартман оговаривается при этом: способ бытия «для нас» заключается не в полезности «для нас», а только в «для нас» существующей предметности.

²² Ценности относительны к человеку только по своему содержанию («материи»), но по своему способу бытия они «в себе сущие», абсолютные. Это Гартман не устает упорно повторять.

и, с другой стороны, в отношении к реальной личности, для которой они ценны.

Третий вид относительности ценностей он видит в обусловленности «типом ситуации». Разным обстоятельствам жизни соответствуют разные ценности: опасности — мужество, возбуждению — выдержка, при обхождении с людьми — такт и т. д. Гартман ссылается на высказывание Аристотеля: каждая добродетель имеет свою область бытия. Существуют также такие жизненные обстоятельства, при которых нет условий для реализации некоторых ценностей: если нет страстей, не реализуется выдержка; нет опасности — не реализуется храбрость и т. д.

При изменении общей жизненной ситуации, социально-экономической и политической, некоторые ценности перестают быть актуальными, а другие, напротив, становятся таковыми. Сознание ценности всегда ориентировано на актуальное, и поэтому актуальные в данное время ценности объявляются «нормами». Изменяемые исторические условия определяют фактическую реализацию ценностей, их историческое значение (*Geltung*). Но эта историческая относительность ценностей объявляется Гартманом не относительностью самого идеального бытия ценностей, а лишь относительностью реальных условий человеческой жизни, относительностью значения ценностей для жизни. Ценности реализуются, становятся актуальными, приобретают значение всегда там, где в наличии соответствующие отношения и условия. Этот третий вид относительности, как и предыдущих два вида, не затрагивает, однако, по мнению Гартмана, абсолютного характера бытия ценностей как идеальных неизменных сущностей. Он предостерегает от смешения значения ценностей в реальном мире с их способом бытия (идеальным). «Значение существует лишь в человеческом сознании ценностей, — пишет он, — бытие ценности не идентично с ее значимостью как ценности».²³

Сведение бытия ценности к ее значению является, по его мнению, субъективистским взглядом на ценность, как на результат «оценки», зачастую даже «соглашения». При таком взгляде ценности объявляются зависимыми от общественного мнения или от взглядов отдельных лиц, в то время как дело обстоит как раз наоборот: взгляды и оценки зависят от того, существуют ли ценности и являются ли они актуальными в данное время. Надо строго различать идеальное бытие ценностей и их историческое значение.

Питательную почву для субъективизма и релятивизма в учениях о ценностях Гартман справедливо усматривает в подлинном факте исторического изменения значения ценностей; в разные

²³ N. Hartmann. Ethik, S. 131.

эпохи одни ценности предпочитают другим, изменяются культура, мораль, вкусы. Эти изменения связаны с исторически всегда изменчивой деятельностью человека, с постановкой новых задач. Гартман признает, что предпочтение одних ценностей другим в данную эпоху зависит от различных исторических факторов, а не от самого бытия ценностей. Вопрос о том, какая ценность является ведущей в данное время — ценность жертвы, святости или счастья, справедливости, эгоизма или гуманности, — зависит от различного понимания жизни. Но от этого исторически меняющегося предпочтения, выбора ценностей, по мнению Гартмана, ничто не изменится в них самих: справедливость, храбрость и прочее как ценности остаются теми же. Изменяется лишь поведение людей, которое может соответствовать им и не соответствовать. Гартман высказывает здесь следующую парадоксальную мысль: «Заблуждением является утверждение о том, что только вечное имеет вечную ценность. Напротив, вечную ценность имеет только изменчивое; черты ценности в изменчивом и есть как раз вечное в нем. Ценность вещи так же мало связана с ее длительностью (Dauer), как истинность предложения с возникновением и исчезновением этого предложения в человеческих умах».²⁴

Итак, изменение исторического значения ценностей не означает, по мнению Гартмана, их возникновения и уничтожения в ходе истории; оно не является изменением самих ценностей, не касается их абсолютного идеального неизменного бытия. Гартман стремится таким путем объединить изменчивость реального мира и неизменность идеального бытия, относительное и абсолютное.

Резко критикуя субъективизм в учении о ценностях Ницше, Гартман ставит вопрос о гносеологических источниках релятивизма в аксиологии Ницше. Добро, рассуждает релятивист, имеет ценность только для оценивающего человека. Разве можно утверждать, что моральные качества личности и ее поведение, ответственность и вина — нечто «в себе сущее»? Все ценности относятся к субъекту, следовательно, относителен и способ их бытия. Они — только функция человеческой оценки. На самом же деле, возражает Гартман, субъект не определяет и не дает ценности. Относительность значения материальных благ, нравственных ценностей вовсе не зависит от человеческого рассмотрения их. Не в силах человека изменить тот факт, что одни явления для него — добро, а другие — зло. Он может только стремиться к добру и избегать зла. При этом он не всегда ясно сознает, что является добром и что злом, и поэтому сознание ценностей изменчиво. Относительность вовсе не обязательно включает субъективность, как это имеет место в учении о ценностях Ницше. Надо говорить

²⁴ N. Hartmann. Kleinere Schriften, S. 336.

об относительности ценности не к оценке ее субъектом, а к самому бытию субъекта. Именно в человеке основа того, что свойства реальных вещей и отношений не безразличны для него, а «ценны» или «противоценны».

Высшие ценности, нравственные ценности, являются исключительно ценностями личностей и их актов. Они не присущи вещам и отношениям между вещами, а действиям, воле, намерениям человека. Они «говорят» в совести, в чувстве ответственности, в сознании вины. Можно ли поэтому усомниться в их абсолютности? Ставит ли здесь релятивность к субъекту под вопрос их самостоятельность?

Гартман, конечно, прав, отвергая субъективный идеализм и релятивизм, выводящие ценности только из сознания людей. Но его позитивная концепция в корне порочна, ибо основана на признании мистического неизменного мира ценностей как автономных идеальных сущностей, в той или иной форме управляющих реальным миром. Действительную историческую изменчивость ценностей Гартман сводит лишь к изменению значения ценностей в человеческой культуре. При этом он считает это значение полностью субъективным, состоящим только в предпочтении, выборе ценностей, не зависящим от их объективного бытия: последнее ведь заранее признается не реальным, а идеальным и потому неизменным. Более того, Гартман считает, что если бы историческое значение ценностей зависело от неизменного бытия ценностей, то оно не было бы тогда вообще изменчивым.

Истина, однако, заключается в том, что историческое значение ценностей затрагивает также их содержание. Разве то, что в данную историческую эпоху ведущими становятся те, а не другие ценности не зависит также от существенного различия между ними? На протяжении многовековой человеческой истории выкристаллизовались основные общечеловеческие ценности, следование которым обеспечивает общественный прогресс. Такова ценность человеческой личности как носителя и творца всех ценностей культуры, ценность человеческой жизни и др. Но получая исторический перевес, особое значение в определенные исторические моменты, моральные, эстетические и другие ценности изменяют свой характер, подвергаются содержанию изменению, вопреки утверждениям Гартмана. Абсолютное и относительное в ценности находятся в том же диалектическом соотношении, что и абсолютное и относительное в познании: так же как в прогрессе познания накапливаются зерна абсолютной истины, так и в исторически преходящих ценностях сохраняются некоторые основные устойчивые моменты ценности как результата взаимоотношения субъекта и объекта. Именно их Гартман гипостазировал в «идеальные сущности».

Относительность познания ценностей, как и явлений природы, нисколько не лишает их реального объективного характера. Различие, и притом существенное, состоит в том, что объективность ценностей носит общественный характер: это объективность общественных отношений, складывающихся независимо от воли и сознания отдельных людей. Вот чего не видят ясно ни Гартман, ни другие объективные идеалисты, говоря о том, что не в силах человека изменить ценности.

Гартман неправ, характеризуя значение ценностей как чисто субъективное. Объективной стороной их значения являются потребности человека, определяемые всей общественной практикой, т. е. нужды человека в чем-то находящемся вне его, в объектах его потребностей. При этом моральное поведение человека (соответственно этическим ценностям) должно быть понято и в его своеобразии, и в его связи с органически обусловленными потребностями, личными и общественными. Но для аксиологии Гартмана связь ценностей с потребностями, с интересами людей является только умалением объективности ценностей как идеальных сущностей. Между тем именно практическая деятельность является «определителем значения» для человека отражаемых ценностных свойств реального мира. Только в этой связи, в связи с человеком, по отношению к нему, они выступают как ценности. Обобщение и отвлечение от многообразных ценностей реального мира приводит к общему понятию или категории ценности как идеальной норме, которая представляется человеку как бы стоящей над ним принудительной силой. Категория ценности, как и другие категории, идеальна в силу своей всеобщности, высокой абстрактности; отсюда же ее относительная устойчивость, «вечность». Абсолютизация относительно устойчивого, нормативного, идеального момента ценности — таковы гносеологические корни объективно-идеалистического учения о ценностях Николая Гартмана. Идеальность является продуктом абстрактного мышления, и сделать ее исходным пунктом — значит по существу исходить из мышления. Объективный идеализм переходит в субъективный. Между тем еще Ф. Энгельс указывал на необходимость при объяснении поведения человека исходить не из его мышления, а из его потребностей. «Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того, чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира».²⁵

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, стр. 493.

Теория ценностей Гартмана построена на основе его крайне абстрактной онтологии и подчиненной ей гносеологии, в отрыве от исследования конкретной общественной жизни. В силу того что основой его философии является дуализм идеального и реального мира, в учении о ценностях господствует дуализм ценностей как неизменных принципов и их реальных изменчивых проявлений. Высоко парящие над реальным миром идеальные ценности отрываются от потребностей, интересов. Объективно-идеалистическое учение о ценностях разрывает субъективный и объективный моменты ценностей, разрушает живое диалектическое единство этих моментов (а также моментов устойчивости и изменчивости) в угоду метафизической обособленности идеального и реального мира. По существу у Гартмана ценность превращается в мертвую абстракцию — «ценность вообще». Именно ей приписывается объективное существование. Но категория ценности имеет плоть и кровь только в том случае, если она, будучи идеальной формой отражения реального мира, неразрывно слита с конкретной жизнью. Ленин писал о том, что самым высоким идеалам цена — медный грош, если их не сумели сочетать с интересами экономической борьбы людей.

ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ ПОЗНАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Учение Гартмана о познании ценностей призвано подкрепить основное положение об идеальном объективном бытии ценностей. Это одно из наиболее значительных учений среди современных зарубежных «объективно-эмоциональных» учений о познании ценностей.²⁶ Общим для всех этих учений, как бы различно они ни трактовали природу ценности, является убеждение в объективности ценностей и возможности их постижения посредством чувств, эмоций. Если, как утверждает Гартман, ценности нельзя «открыть» в реальном мире (ни в вещах, ни в поведении людей), то как же происходит различение ценных и неценных явлений и актов, иными словами, как происходит познание ценностей?

По мнению Гартмана, вместе с опытным наблюдением реальной действительности дано неясное, смутное сознание ценности. Это — чувство ценности (*Wertgefühl*), которое признает и отклоняет, осуждает и оправдывает. Обычный чувственный опыт не является

²⁶ П. Э. Майер считает, что Гартман дал «первое в истории философии систематическое изложение познания ценностей», «открыл новый раздел в истории философской этики» (Р. Е. М а у е r. *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. Hartmann. Mesenheimer Clan*, 1952, S. 5). Систематическое учение Гартмана о познании ценностей не рассматривается в данной статье в его полноте. Здесь берутся лишь те аспекты учения Гартмана о познании ценностей, которые имеют прямое отношение к проблеме объективности ценностей.

опорой для знания ценности. Впервые это знание появляется в чувстве ценности, которое позволяет относить факты к масштабу ценности, дает «точку зрения выбора». Гартман утверждает: «Ценности являются идеальным предметом актов чувства ценности (*wertfühlende Akte*). Они являются объективным содержанием этих актов, в которых они ощущаются как нечто независимое от реального поведения, реальных действий и желаний».²⁷

В чувстве ценности осуществляется непосредственный контакт объективным идеальным миром ценностей. «Бесчисленные ценности, — пишет Гартман, — и так живы в человеческих сердцах без освещения их структуры сознательно ищущим ценностями мышлением».²⁸

«Чувство ценности», «ценностное сознание» само по себе объявляется хотя и загадочным, но реальным фактом, однако иного порядка, чем эмпирические и теоретические факты. В отличие от реальных вещей с их свойствами и действий людей оно не может быть выведено из законов самого реального мира. «Этическая действительность», например, включает действительность нравственного сознания, и этим она отличается от онтологической действительности, богаче ее. Но оба типа действительности относятся к основной структуре реальности. Нравственное сознание содержит не решения и убеждения (они могут быть хорошими и плохими), а своеобразное чувство нравственной ценности, которое отделяет доброе от злого, дает этический масштаб. В своем практическом применении, в фактических оценках, оно может быть ошибочным, но всегда является сознанием ценности и поэтому достаточно для анализа этического феномена, для открытия в нем «ценностных структур». Группа явлений (феноменов), определяемых в этой области первичным чувством цен-

²⁷ N. Hartmann. Zur Grundlegung der Ontologie, S. 308. В «Этике» Гартман пишет: «Ценности должны чувствоваться и на основе чувствования быть конкретно созерцаемыми (*geschaut*). Нет другого способа удостовериться в их идеальном в себе бытии» (N. Hartmann. Ethik, S. 528).

²⁸ N. Hartmann. Ethik, S. 438. Гартман подчеркивает, что контакт человека с ценностями — это связь его с «другим миром»: он слышит зов оттуда. «Чувство ценности имеет форму внутреннего слышания (*Vernehmen*). . . Имеет смысл понимать практический разум (*Vernunft*) как слышание ценностей (*Wertvernehmen*)» (Nicolai Hartmann. Das Problem der geistigen Seins. Berlin, 1933, S. 138). Именно через чувство ценности «врывается» в реальный мир индифферентный к нему идеальный мир ценностей. Ценностное бытие, по мнению Гартмана, может существовать для человека без того, чтобы он имел о нем «ценностное сознание». Такие наиболее необходимые человеку вещи, как свет, воздух, теплота, имеющие величайшую объективную жизненную ценность, едва замечаются им в повседневной жизни. Чувство ценности «слепое» по отношению к этим ценностям. По мнению Гартмана, это еще раз свидетельствует о том, что не ценность зависима от ценностного сознания, а ценностное сознание зависимо от ценности (там же, стр. 136).

ности: моральное одобрение и порицание, обвинение, самообвинение, совесть, чувство ответственности, сознание вины и др.

Чувство ценности как «первичное сознание» ценностей пронизывает весь опыт человека, все его волевые стремления, все эмоциональные акты установки по отношению к другим людям, ситуациям, вещам, его симпатии, антипатии, уважение и презрение и т. д. Все эти акты в их пестром многообразии являются определенными «ценностными реакциями», «ценностным ответом» (Wertantwort)²⁹ сознания на переживаемую в опыте реальность. Гартман указывает, что деятельность личности ценностно обусловлена в двояком смысле: не только объективным бытием ценностей, но также чувством ценности. Именно чувство ценности стоит позади всякой целевой деятельности, как бы подсказывает человеку, что именно является ценным и поэтому может стать целью.

В «чувстве ценности», неясном, темном, находит свое выражение идентичность «ценности в сознании с ценностью в идеальной области».³⁰ Гартман считает структуру чувства ценности идентичной со структурой самих ценностей. Так, например, человек имеет расплывчатое, неопределенное сознание того, что какой-то поступок хороший или плохой (в общем смысле), что какая-то вещь является ценной или неценной. Тут еще нет философского знания ценностей как этических принципов; неясное чувство ценности еще не дифференцирует принципов, а лишь квалифицирует конкретный случай в самом общем смысле. В осознании посредством чувства того, что данное действие хорошее, нет еще знания, в чем именно состоит положительный характер этого действия, почему оно хорошее. Какой-то определенный принцип определяет данный поступок, но нет еще знания этого принципа.

Гартман оспаривает положение, что закон нравственности Канта является чисто интеллектуальным, а считает его «мысленным отпечатком первично чувствуемой ценности». Критикуя вслед за Шелером формализм этики Канта, он указывает, что первичное чувство ценности является содержательной оценкой, предпочтением чего-то вполне содержательного, но это содержательное существенно отличается от того, что оценивается этим чувством, т. е. от фактического поведения человека. Первичное сознание добра и зла и есть первичный этический феномен, «факт этики». Не фактическое поведение людей является, таким образом, первичным «этическим феноменом», а феномен сознания, чувство нравственной ценности. «В области ценностей, — пишет Гартман, — ничто не предвосхищается, не дедуцируется, не дока-

²⁹ Термины взяты Гартманом у Дитриха Гильдебранда, аксиология которого также относится к феноменологическому направлению.

³⁰ N. Hartmann. Die Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis, S. 492.

зывается общим образом: надо только шаг за шагом следовать за феноменами ценностного сознания».³¹

Эмоциональное познание ценностей характеризуется как «априорная интуиция». Гартман критикует априоризм Канта за сужение понятия «априори», за превращение его из всеобщего элемента человеческого познания в свойство только синтетических суждений. Вслед за Шелером он признает основой познания ценностей «эмоциональное априори». «Априорность знания ценностей, — говорит он, — не интеллектуальная, не рефлексивная, а эмоциональная, интуитивная».³² Он неоднократно называет ценностную интуицию «загадочной», «чуждой», но считает ее «аксиологически оправданной», ибо о ней, по его мнению, свидетельствуют феномены сознания. Гартман по-своему последователен: о каком ином познании «объективного идеального бытия» ценностей может идти речь? Сюда явно не подходят все возможности обычного человеческого чувственного и рационального познания. Остается только непосредственное созерцание ценностей (*Wertschau*), «априорная интуиция».

Априорный характер познания и существования ценностей Гартман иллюстрирует рядом примеров.

Такой «нравственный феномен», как совесть, по его мнению, особенно ясно свидетельствует об «эмоциональном априори». В обыденной жизни совесть рассматривают как самостоятельную силу, не подчиняющуюся воле человека, как «голос совести», говорящий из глубины человеческого существа. Гартман же утверждает, что совесть — это «голос из другого мира, из идеального мира ценностей»;³³ в совести осуществляется непосредственный контакт между этим идеальным миром и реальной жизнью чувств человека. Идеальные ценности — априорное условие, условие возможности совести. Невольно бросается в глаза сходство рассуждения Гартмана о совести с учением теологов о вторжении через совесть божественного (у Гартмана — идеального бытия) в человеческую жизнь. Идеальное бытие Гартмана так же находится «по ту сторону» реальной жизни, как божественное бытие.

Другой пример из области этики. Гартман считает, что из опыта убийства, как такового, в его конкретной данности нельзя узнать, что оно является злом. В опыте дано только то, что

³¹ N. Hartmann. Ethik, S. 264. «Надо освободиться от преувеличенных ожиданий и метафизической предвзятости, — пишет Гартман, — само исследование не должно иметь дела с метафизическими вопросами. Оно граничит с ними и не может избежать некоторого перекрытия с этими вопросами. Но собственный путь трезвого исследования главным образом дескриптивный, тесно прилегающий к феноменам» (N. Hartmann. Das Problem der geistigen Seins, S. 153).

³² N. Hartmann. Ethik, S. 109.

³³ Там же, стр. 121.

один человек лишает жизни другого. Криминалист может в деталях проанализировать этот поступок, причем анализ может быть более или менее тонким и точным, более или менее сложным. Однако всегда здесь можно указать только «онтически реальные элементы», касающиеся отношения убийцы к убитому. Допустим, что убитый был богат и собирался жениться, а убийца — его родственник — был его единственным наследником. Анализируя такого рода случаи, высказывают этическое суждение о том, что это убийство безнравственное, направлено в конечном счете против ценности личности. Но знание ценности личности не извлекается из данного конкретного случая убийства, а является «априорным знанием». Нравственная оценка убийства как дурного поступка объявляется Гартманом «априорным суждением» именно потому, что ценность личности человека не познается из факта убийства, а сопровождает его и в форме «нерефлектирующего чувства ценности» образует основание оценки поступка.

Если же попытаться извлечь из самого поступка инстанцию, решающую его оценку, то неминуемо приходят к платоновской апории бесконечного регресса. Чтобы этого не произошло, надо, по мнению Гартмана, из области «онтологии перейти в область аксиологии», т. е. указать на абсолютно априорный аксиологический элемент, который нарушается в убийстве и уже предполагается при оценке убийства. Априорность означает здесь «ту инстанцию, которая решает, является ли нечто добром или злом. Такое решение не может быть извлечено из той самой сферы, о которой спрашивают».³⁴

Бесконечный регресс делает любое, не только моральное оценочное суждение иллюзорным; выход в том, что последние условия «ценностного бытия» вещей и человеческих действий объявляются идеальными сущностями, «абсолютными априори». Здесь нет возможности для «относительного априори», для взгляда, что ценности также апостериорны, т. е. могут быть абстрагированы из опыта. Ведь тогда они не были бы чем-то последним, а это означало бы бесконечный регресс, призрак которого все время стоит перед умственным взором Гартмана. По существу основой защиты априорного бытия и познания ценностей является стремление избежать бесконечного регресса. Единственное спасение от последнего он усматривает в абсолютном априоризме, в существовании и познании ценностей «до» всяких конкретных случаев.

Гартман прав, критикуя односторонний индуктивизм, узкий эмпиризм с действительно присущей ему логической ошибкой бесконечного регресса. Конечно, ценность жизни или личности не может быть извлечена из обычного опыта данного конкретного

³⁴ Там же, стр. 116.

случая, как такового; но выработанные в сложном процессе абстракции на основе общественной практики общие понятия ценности жизни, ценности личности и другие применяются при оценке отдельных конкретных случаев.

Рассуждение Гартмана о том, что акт убийства является эмпирически наблюдаемым реальным фактом, а его моральная характеристика («зло») не может быть опытно воспринимаемым качеством, типично для неопозитивистов. Как и они, Гартман не учитывает, что такого рода явление, как убийство, имеет определенную социальную характеристику, каковой и является его моральная оценка.

Что же касается бесконечного регресса в познании ценности, то он устраняется не абсолютным априоризмом, связанным с признанием объективного идеального мира, а на основе разработки диалектического соотношения общего и единичного, взаимосвязи дедукции и индукции в проблеме познания ценностей.

В своем учении о познании ценностей Гартман прав в том, что объективные ценности не могут быть зависимыми от субъективных оценок людей, что познание ценностей имеет объективное содержание. Но доказательство объективности познания ценностей он, как идеалист, ищет на основе феноменологического метода в свидетельстве «феноменов ценностного сознания», в априорно-интуитивном чувстве ценности. Первичное эмоциональное сознание ценностей объявляется единственным опорным пунктом, последней инстанцией достоверности. Подобно тому как проблема объективности теоретического познания «разрешалась» в критической онтологии Гартмана посредством допущения иррационального единства субъекта и объекта, в ценностном познании постулируется также и р а ц и о н а л ь н а я интуиция чувства ценности, которая устанавливает единство между субъектом и идеальной сферой ценностей. Вся сложная проблематика познания ценностей перелagается на интуитивное первичное чувство ценности, на «естественное объяснение феноменов ценностного сознания».

Но познающий субъект со своим интуитивным сознанием ценностей может стать жертвой заблуждений. Гартман признает, что интуиция ценности у одного человека может быть истинной, у другого — ложной³⁵ в зависимости от развитости чувства цен-

³⁵ Гартман стремится использовать в обосновании своей концепции ценностей как идеальных сущностей даже ошибки в познании ценностей. «Если есть ценностное заблуждение, — пишет он, — то необходимо должны быть также в себе сущие ценности» (N. Hartmann. Ethik, S. 142). Это значит, что в познании ценностей имеют дело с чем-то объективным, которое противостоит процессу познания и отличается от него. Но заблуждение само по себе не может, вопреки Гартману, явиться аргументом в пользу существования

ности, которая определяется им как врожденная одаренность, подобная математической одаренности. Соответственно своей одаренности в этом отношении человек делает более или менее широкий «вырез» из царства ценностей. Есть люди, страдающие «ценностной слепотой», крайней «узостью ценностного сознания».

Как же устанавливается объективность познания ценностей, как отделяется здесь истина от заблуждения? В ответ Гартман ссылается только на свидетельство «феноменов сознания», на их непосредственную очевидность. Другого критерия истинности познания ценностей нет в его аксиологии. Но интуиция, являющаяся зачастую предрассудком, иллюзией субъекта, не может гарантировать истинности, объективности познания. Объективность познания ценностей не может быть результатом индивидуальной эмоциональной оценки; она определяется всей духовной культурой общества. Общность этических, эстетических и других оценок покоится не на загадочном чувстве ценности, но обусловлена в классовом обществе классовой идеологией и психологией.

Несомненно, что эмоциональное — существенный необходимый элемент познания ценностей; это особенно ясно видно в области эстетических и этических ценностей. Однако человек — целостное существо: в любом познании он выступает целиком, со всеми своими чувствами и интеллектом. Конечно, в теоретическом познании эмоции играют второстепенную роль. В познании ценностей чувство ценности — первичная психическая данность, но она не оторвана от интеллекта. Да, ценность дружбы, материнской любви, эстетические ценности вызывают ряд эмоций, но эти эмоции сращены с интеллектом, определены всем целостным развитием человека. Гартман умаляет роль разума, особенно в сфере моральных суждений. На самом деле моральная интуиция не является чем-то иррациональным, независимым от опыта родом познания, не связана с какой-то особой «ценностной одаренностью» отдельного индивида, но является продуктом развития общественного познания.

Отвергнув возможность «открыть» ценности с помощью разума, аксиология Гартмана попадает в общее русло современной буржуазной аксиологии, в которой поставлены на место разума иррационализм, алогизм эмоций. В «критической онтологии» познание и понимание необходимо где-то приходят к непонимаемому и непознаваемому (а не к еще не понятому и еще не познанному). Отсюда апелляция почти во всех научных проблемах к иррацио-

чего-либо. Различие истинного и ложного познания, доказательство существования объективной реальности дается практикой.

нальному, что обесценивает зачастую глубокий и интересный анализ проблем и делает неубедительной критику других точек зрения.³⁶

* *

*

Критические замечания о религии в «Этике» дали повод М. Шелеру упрекнуть Гартмана в близости к «воинствующему атеизму» Ницше.³⁷ Однако, несмотря на критику теологии, у Гартмана нет, конечно, «воинствующего атеизма», и его аксиология родственна теологическим откровенно мистическим учениям о вечных неизменных ценностях. Не случайно теолог Э. Майер, критикующий аксиологию Гартмана, в то же время утверждает: «Несмотря на атеистическую этику (бог удален от этической ответственности), учение его сможет способствовать возрождению и углублению ослабевшей веры в бога».³⁸

Объективный идеализм в аксиологии, так же как во всей философии, независимо от субъективных намерений защитников этого философского направления, неизбежно является дорогой к той или иной форме религии.

Учение о ценностях Гартмана связано с его социально-политическими взглядами. Он стремится преодолеть «односторонность партийности», принципиально отдавая свою аксиологию от актуальной жизни, от споров современности. В партийности (любой) он видит только узкую схематизацию, проходящую мимо богатства разнообразия ценностей: «Партийный дух слеп... к политической ценности другой партии».³⁹ Свою аксиологию он считает стоящей над спорами отдельных направлений, интересов и партий; но все различные точки зрения «только в ней находят свое оправдание».⁴⁰

Гартман связывает это стремление подняться над всякой партийностью (по существу путем эклектического сочетания различных точек зрения) с учением о ценностях как вечных идеальных

³⁶ Например, критикуя неопозитивистов, Гартман те же самые проблемы, которые ими объявляются «мнимыми», характеризует как иррациональные, неразрешимые проблемы.

³⁷ Шелер неправ, называя Ницше «воинствующим атеистом». Ницше резко критиковал христианство, стремясь заменить эту религию античным мифологическим мировоззрением. Атеизм он считал «нигилизмом».

³⁸ P. E. Mayer. Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. Hartmann, S. 154.

³⁹ N. Hartmann. Ethik, S. 13.

⁴⁰ Там же, стр. 30. На стр. 37 Гартман пишет о том, что если бы этика была партийной, то она стояла бы не над, а наряду с исторически значимыми типами морали. Но она — их единство, не исключает ни одного из них.

сущностях. Ценности — «вечные предметы», и поэтому изменчивый и односторонний партийный взгляд является, по его мнению, «серьезной опасностью».

Признавая «объективную идеальность» ценностей, независимых от поведения людей в обществе, Гартман субъективно убежден в том, что его аксиология надклассовая; она имеет якобы дело только с идеальными «подлинно общими» ценностями и поэтому не может быть связана с интересами классов и партий. Классовый, а следовательно, конкретно-исторический подход к анализу ценностей глубоко чужд всей его философской концепции. Но объективно она выражает определенные классовые интересы, ибо в классовом обществе иначе быть не может. По существу все учение о ценностях Гартмана проникнуто стремлением замаскировать коренные противоречия капиталистического общества, создать впечатление возможности укрепления этого общества посредством нового учения о ценностях, посредством идеалов, объединяющих всех людей. По мнению Гартмана, социализм в любой форме — типичный «изм» со свойственной всем «измам» односторонностью, господством только одной изолированной ценности, узурпирующей все другие ценности.

Руководствуясь философскими и социально-политическими взглядами, враждебными марксизму, Гартман не смог дать подлинного научного анализа проблемы объективности ценностей, не усмотрел диалектического соотношения между объективным и субъективным моментами в понятии ценности. Воля человека, его желания и представления — субъективный фактор, всегда в конечном счете социально обусловленный. Нет объективного идеального мира, но независимо от сознания отдельных индивидов складываются общественные социально-экономические отношения. Именно здесь, в исторически конкретной общественной практике, объективный источник ценностей и объективный критерий их познания.⁴¹

Критикуя неопозитивистское и прагматическое отрицание устойчивых моральных принципов, релятивистское понимание ценностей как целиком обусловленных данными «ситуациями», «контекстами», Гартман впадает в другую крайность: он превращает ценности в застывшие абстрактные схемы.

⁴¹ Даже такую важную социальную проблему, как конфликты ценностей, Гартман в основном переносит в область идеального бытия, считая ее «— коренной метафизической проблемой царства ценностей». Он пишет: «...эти конфликты созданы не человеком. Отношения между ценностями коренятся не в реальном, а в идеальном в себе бытии. Их природа — не онтологическая, но аксиологическая» (N. Hartmann. Ethik, S. 194).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА «ПЕРЕОЦЕНКИ ЦЕННОСТЕЙ»

Развитие буржуазной аксиологии тесно связано с духовным кризисом современного капиталистического общества. Переплетение аксиологических и социальных проблем особенно заметно в философии экзистенциализма, где оно принимает форму ницшеанской идеи «переоценки ценностей».

Необходимость радикальной духовной перестройки общества на основе такой переоценки ценностей составляет как бы сквозную идею всего экзистенциалистического философствования, начиная с его зарождения и вплоть до бурного расцвета между двумя мировыми войнами и в послевоенный период.

Для Кьеркегора (1813—1855) характерно острое ощущение нравственной испорченности и духовной неполноценности «делового человека» — буржуа, задающего тон во всех областях жизни современного общества. Немало саркастических и остроумных выпадов против буржуазного образа жизни и его апологетики содержится в его многочисленных сочинениях.¹ Отличительной чертой своего времени датский мыслитель считал то, что идеалы христианства перестали быть действительной движущей силой поведения людей, реальной ценностью общества. «Христианство без подражания Христу на деле есть просто мифология, поэзия... Просвещенный девятнадцатый век видит в христианстве только миф, но ему не хватает мужества открыто от него отказаться».²

Кьеркегору, как ревностному протестанту, казалось несомненным, что вся история Европы со времени падения Западной Римской империи была историей христианской цивилизации. Из факта практической иррелигиозности современного общества он

¹ См. особенно: S. Kierkegaard. Either — or. Princeton, 1945.

² S. Kierkegaard. Concluding unscientific postscript. Princeton, 1944, p. 539.

делает вывод о глубочайшем кризисе эпохи. Господствующее лицемерие, корыстолюбие, расчетливость (практичность), холодная жизнь ума, а не сердца — вот характерные симптомы этого кризиса.

Дух компромисса, половинчатости, «золотой середины», бесстрастия был особенно ему ненавистен. С тоской пишет он о том, что сильные характеры можно найти теперь только в Библии, у Шекспира да в народной поэзии. «Громадная неувядаемая мощь древней народной поэзии в том и состоит, что в ней есть сила желаний. Желания же нашего времени только греховны и пошлы, у нас все сводится к желанию пожить за счет ближнего».³ «Страсть, — резюмирует Кьеркегор, — вот то, что я называю собственно человеческим».⁴ Самая же сильная страсть — это любовь к богу, и поэтому христианин — это совершенный человек в полном его развитии.

Бесстрастие — основная душевная болезнь эпохи — коренится в распространении рационализма: «...преобладание интеллекта в культурном человеке и тяготение к объективной воле (в этике Канта и особенно Гегеля, — М. К.)... постоянно вызывают сопротивление духу христианства, и это сопротивление есть грех интеллекта: равнодушие и вялость».⁵ Распространение рационализма — причина и следствие успеха естественных наук. Поэтому корень зла и причину духовного оскудения Кьеркегор усматривает именно в науке, требуя во что бы то ни стало ограничить сферу ее применения, заключить в строгие рамки ее разрушительную силу, грозящую смести уже изрядно подорванный фундамент цивилизации. «В конце концов вся коррупция возникает благодаря естественным наукам... Научный метод становится особенно опасным и вредным, когда вторгается в сферу духа. Пусть наука изучает растения, животных и звезды, но трактовать подобным образом человеческий дух — это богохульство».⁶

Вред научного метода заключается особенно в том, что он питает иллюзии объективной истины. На самом деле, настаивает Кьеркегор, объективность и истинность несовместимы. Объективной истины не может быть, ибо (здесь основоположник экзистенциализма вспоминает аргументы скептиков) абсолютно достоверное знание недостижимо. Это просто идеал, мираж сознания. И тем не менее истина существует, и каждый человек ощущает ее присутствие. Однако объективного критерия ее обнаружить невозможно. Единственный критерий истины — беспредельная убежденность человека, «страстная субъективность». Эта «страст-

³ С. Кьеркегор. Наслаждение и долг. СПб., 1894, стр. 13.

⁴ J. Wahl. Etudes kierkegaardienes. Paris, 1938, p. 536.

⁵ S. Kierkegaard. Concluding unscientific postscript, p. 536.

⁶ Там же, стр. XV.

ная субъективность» достигает апогея, когда человек вопреки рас­судку и очевидности верует в богочеловека и его второе прише­ствие. Вера в догматы христианства — «скандал разума», и поэ­тому величайший триумф субъективности — высшая истина, которая только доступна человеку. «Объективная неуверенность, побе­ждаемая самой страстной внутренней убежденностью — вот выс­шая истина, которой располагает существующий субъект... Вера есть по существу противоречие между бесконечной субъективной убежденностью и объективной неуверенностью. Если бы я мог познать бога объективно, мне незачем было бы верить в него, но именно потому, что я не могу познать его обычным путем, надо, чтобы я веровал».⁷

Таким образом, мы сталкиваемся с попыткой радикальной переоценки ценностей буржуазной идеологии XVIII в. Культ разума заменяется культом страсти, понятие истины наполняется прямо противоположным содержанием (не объективность, а субъективность провозглашается ее верховным критерием), и все это для того, чтобы возвести на пьедестал высшей ценности страстную убежденность религиозного фанатика.

В своей переоценке ценностей Кьеркегор исходит из того, что истина, не сделавшаяся убеждением, — пустой звук. Разоблачение лицемерия буржуазной морали, разрыва между словом и делом, между торжественно провозглашаемыми нравственными устоями и подлинными мотивами поведения — вот что придает силу и значительность его критике и в некоторой мере объясняет популяр­ность его идей среди мелкобуржуазной интеллигенции. Но дат­ский философ забывает, что убеждения могут быть истинными и ложными и что самая горячая убежденность в своей правоте еще не гарантирует истинности убеждения. Став убеждением человека, истина не перестает быть объективной, она только делается мо­тивом его практической деятельности. Кьеркегор совершенно игно­рирует сложную диалектику превращения объективного в субъек­тивное, процесс «интериоризации» знания, говоря языком совре­менной психологии, его превращение в убеждения. Ликвидируя различие между истиной и заблуждением, такая переоценка цен­ностей (независимо от личных побуждений ее инициатора) спо­собствует культивированию предрассудков и слепой веры. Воз­величивая веру в «парадокс христианства», не укладывающийся в рамки рассудка, Кьеркегор отдает предпочтение фанатизму пе­ред сознательным действием, инстинкту — перед решением, прини­маемым со знанием дела.

От мелочного меркантильного расчета, господствующего в практических отношениях буржуазного общества, Кьеркегор

⁷ Там же, стр. 134—135.

ищет спасения в искренней вере и возрождении христианского духа. Но этот рецепт морального оздоровления загнивающего общества утопичен и реакционен. Утопичен потому, что условия, которые обеспечили успех идеям христианства, давно уже миновали и их невозможно искусственно вызвать к жизни. Реакционен же потому, что явно направлен против революционной программы преобразования общества и открывает простор для мошеннического оболванивания масс, политики «большой лжи», рассчитанной на эксплуатацию низменных инстинктов и предрассудков. Что означает на практике «истина как субъективность», превосходно показала империалистическая пропаганда XX в., неустанно (и не без успеха) борющаяся против «тирании факта» во имя Cash Value ideas.⁸

Отождествив веру с истиной и сделав ее высшей ценностью, Кьеркегор перестраивает в соответствии с этим традиционную систему ценностей.⁹ Низшая ступень человеческого существования характеризуется преобладанием эстетических ценностей, которые Кьеркегор рассматривает расширительно — как все, что приносит наслаждение человеку безотносительно к тому, физическое это наслаждение или духовное. В таком толковании эстетического как принципа наслаждения выражена традиционная враждебность искусству, характерная для христианства. На самом деле эстетическое отнюдь не эквивалентно принципу гедонизма; оно неразрывно связано с этическим и тем самым с высшими проявлениями человеческого духа. Производя подмену тезиса, Кьеркегор легко показывает несостоятельность «эстетического» (а на деле гедонистического) принципа.

Непрерывная погоня за наслаждениями рождает пресыщение и скуку, скука и пресыщение погружают человека в бездну мрачного отчаяния. Классический пример эстета в стадии отчаяния автор находит в характере римского цезаря Нерона. Его кровавый садизм — оборотная сторона безысходного отчаяния пресытившегося эстета.

Ирония (Кьеркегор написал диссертацию на эту тему) — переходный этап от эстетического образа жизни к этическому. В ней заключено сознание иллюзорности наслаждения как принципа жизни, ничтожности материальных благ и средств духовного наслаждения, и в то же время в ней — предчувствие ценностей более высокого порядка.

Организирующий принцип «этической стадии существования» — долг, а преобладающее настроение человека, ведущего этический образ жизни, — пафос борьбы с естественным стремлением к на-

⁸ См. об этом, например, книгу В. А. Ядова «Тайна лжи» (М., 1963).

⁹ Сжатое изложение учения Кьеркегора о стадиях существования дается в кн.: R. Jolivet. Aux sources de l'existentialisme chrétien, Paris, 1958.

слаждениям, победы над стихийными влечениями. Нетрудно видеть, что в трактовке этического повторяется ошибка кантовской «Критики практического разума», в которой долгу давалось по сути дела только отрицательное определение некоей принудительной силы, действующей всегда против естественных побуждений человека и абсолютно чуждой радостям жизни. Однако высшим выражением этического служит как раз превращение чувства долга в естественное побуждение, когда человеку не нужно заставлять себя «с кислой миной» подчиняться требованиям долга, в то время как «сердце» влечет совсем к иному. Таким образом, если сфера эстетического неправомерно расширена датским философом, то сфера этического, наоборот, сужена.

Обеднение этических ценностей понадобилось Кьеркегору для того, чтобы возвеличить религиозный образ жизни. Если этическое — это борьба (а всякая внутренняя борьба предполагает колебания) и победа, то высшая ценность религиозного образа жизни — в беспрекословном повиновении и безоговорочной покорности. Вот почему образец религиозной добродетели автор видит в поступке патриарха Авраама, собиравшегося по приказанию господина «заклать» Исаака, долгожданного сына своего от престарелой Сарры. Он не рассуждал, а, надеясь на чудо, взял в одну руку нож, а в другую руку малолетнего сына и отправился на священную гору. Милосердный бог (конечно же!) остановил руку, уже занесшую нож над отроком, удовлетворившись результатами испытания. В полном восторге от действий Авраама Кьеркегор называет его «рыцарем веры».

Мораль, извлекаемая из рассказа об Аврааме, состоит в том, что религиозный образ жизни означает отказ от этических понятий и обращение к сверхчеловеческим ценностям. Авраам, выполняя приказ, поистине встал «по ту сторону добра и зла», надеясь на милосердие божие. В этом пункте обнаруживается любопытная точка соприкосновения между «рыцарем веры» ревностного христианина Кьеркегора и «сверхчеловеком» «антихриста» Ницше, яростного ниспровергателя морали Иисуса. Давно уже заметили, что Ницше, несмотря на ожесточенную полемику с христианством, не был атеистом. Напротив, атеистические убеждения он считал одним из главных симптомов грядущего нигилизма, в противодействии которому он видел главное дело своей жизни. «То, что я рассказываю, — писал Ницше в предисловии к последнему незаконченному произведению „Воля к власти“, — это история ближайших двух столетий. Я описываю то, что грядет, что не может не прийти — восхождение нигилизма (*die Heraufkunft des Nihilismus*). Эту историю можно рассказывать уже сейчас, ибо здесь за работой сама необходимость. Это будущее усматривается в сотне признаков, эта судьба возвещается повсюду, для этой музыки

будущего открыты все уши. Вся наша европейская культура уже давно движется с мучительным напряжением, которое увеличивается с каждым десятилетием и развязывает катастрофу».¹⁰

Преодоление нигилизма, по мнению Ницше, возможно лишь путем замены обанкротившегося христианства античным мифологическим мировоззрением, проникнутым идеей судьбы, рока. Вакантное место евангельской традиции должен занять «миф вечного возвращения», в котором Ницше усматривал глубочайшую сущность своего учения. Вера в миродержавную судьбу, «любовь к року» (*amor fati* древних стоиков) утверждают на земле вечность и необходимость в противовес разлагающей работе нигилизма, обращающего в ничто все незыблемое и святое. «Бог умер, да здравствует рок!», — в этих словах можно резюмировать итог «переоценки ценностей» у Ницше.

Таким образом, и Кьеркегор и Ницше дают примерно одинаковый диагноз современной им действительности, исходят из общей предпосылки (разложение религиозного сознания) и предлагают сходные рецепты для предотвращения катастрофы: возрождение религиозного чувства, хотя Ницше более «радикален», апеллируя к самым глубоким пластам религиозного сознания.

То же самое различие между фанатиком христианства и поклонником античного мифа возобновилось в современном экзистенциализме. Только теперь роль Ницше исполняет Хайдеггер, а голос Кьеркегора звучит в устах Марселя и Ясперса, да несравненно более определенной и точной стала оценка недугов капиталистического общества. Это и понятно: в эпоху общего кризиса капитализма нельзя не заметить трагических коллизий, сопровождающих существование человека в мире «властвующей элиты» (выражение прогрессивного американского социолога Райт-Миллза) монополистов.

Протестантский теолог экзистенциалистского толка Пауль Тиллих основную проблематику экзистенциализма определяет так: «Языческое сознание античности было обременено страхом перед судьбой, христианское мироощущение проникнуто боязнью греха, человек двадцатого века измучен глубокой тревогой перед „бездной абсурда“, сознанием бессмысленности существования».¹¹ Это чувство бессмысленности бытия и составляет подоплеку того нигилизма, против которого в прошлом столетии возвысились свой голос Кьеркегор и Ницше. Поэтому Хайдеггер в своей наиболее известной работе «Бытие и время» на передний план выдвигает вопрос о смысле бытия, который, по его мнению, совершенно вы-

¹⁰ K. Lowith. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1964, S. 207.

¹¹ W. Barret and H. Aiken (ed.). Philosophy in the twentieth century, vol. 2. New York, 1962, p. 662.

пал из кругозора всей европейской философской традиции современ Сократа.¹²

Ответ на этот фундаментальный вопрос требует проникновения в скрытую сущность человеческого существования, доступную лишь для особого «экзистенциального озарения» (Existenzerhellung), по Ясперсу, «герменевтики», «экзистенциального психоанализа» (Сартр). С помощью этих методов лучи «экзистенциального мышления», пройдя сквозь толщу верхних слоев сознания, освещают, наконец, смысл «подлинного существования». На своем пути к истине бытия они бросают отблеск и на мир ценностей, определяя его происхождение и место в «горизонте подлинного существования».

Осуществление своей программы экзистенциалисты начинают с описания обыденного сознания «среднего человека», «человека улицы» (man in the street), как пишет Марсель. Его характерной чертой является безличность (das Man у Хайдеггера, le on у Марселя). «Das Man характеризует человеческую реальность в ее обыденности... Das Man есть никто».¹³ Обыденное сознание лишено индивидуальности, это «абстрактный субъект» кантовской гносеологии, субстрат автоматических реакций, образующих ткань повседневной жизни, полная стандартизация духовной деятельности, «упадок» (Verfallen) человека. Симптомы и проявления этого упадка Хайдеггер видит в «болтовне», «любопытстве» (вместо серьезной речи и искренней страсти к познанию) и «двусмысленности» (примерно тот же феномен, который Гегель несравненно более выразительно обозначил словами «разорванное сознание»). Двусмысленность обыденному сознанию придает тот факт, что оно отдает себе отчет в своей обезличенности, но в то же время всеми силами старается скрыть это от самого себя. Так обыденное сознание становится «дурной верой» (mauvaise foi), по терминологии Сартра, который в трактате «Бытие и ничто» развил дальше и придал более систематическую форму некоторым существенным идеям Хайдеггера (правда, последний этого не одобрил в связи с резко атеистической окраской философии Сартра).

Сартр также продолжил анализ обыденного сознания в сфере «интерсубъективности», «бытия для другого», т. е. описал взаимоотношения между людьми, как они выступают в обыденном сознании, и обнаружил, что «конфликт есть первоначальный смысл бытия для другого»¹⁴ и что «уважение свободы другого — пустой

¹² M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle, 1935, «Einleitung. Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein».

¹³ M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle, 1935, SS. 127, 128.

¹⁴ J.-P. Sartre. L'être et le néant. Paris, 1943, p. 431.

звук».¹⁵ Здесь образцом для него послужила гегелевская модель «господина и раба» в «Феноменологии духа». Стремление к господству — доминирующая черта взаимоотношений между людьми, хотя реализуется она либо в открытой, либо в завуалированной форме. В первом случае — это «индифферентность», «желание», «ненависть», «садизм»; во втором — «любовь», «язык», «мазохизм». Первый ряд установок предполагает прямое подавление свободы другого — насилие, а второй — его соблазнение, так что на дне чистого родника любви обнаруживается грязный осадок ницшеанской «воли к власти».

Имеет ли какой-либо рациональный смысл экзистенциалистская трактовка обыденного сознания, или здесь нет ничего, кроме стремления очернить человека? Ясно, что перед нами довольно яркая и верная картина духовного опустошения и обезличивания, извращения нормальных человеческих чувств в мире эксплуатации и наживы. Экзистенциализм занимает, безусловно, критическую позицию по отношению к современному капиталистическому обществу, но это не мешает ему быть реакционным в абсолютно точном смысле этого слова, ибо его приверженцы (за исключением Сартра), игнорируют противоположность капиталистической и социалистической систем, оперируя понятием «технократической структуры», и предлагают такой путь выхода из кризиса, который отбросил бы общество далеко назад.

Как указывает Ф. Хейнеман, который еще в 1929 г. предложил самый термин «экзистенциализм», эта философия представляет собой реакцию на «новый факт технологического отчуждения, не творческого отчуждения (как у Гегеля) и не отчуждения труда (как у Маркса), но отчуждения, связанного с самой „природой техники“».¹⁶ Основную проблему современности он определяет так: «Как могут люди снова найти свои корни? Как можем мы добиться господства над машиной без того, чтобы быть поработенной ею?».¹⁷ Характерное для экзистенциализма искажение «перспективы человечества» выражено здесь довольно отчетливо. Дело в том, что «технологическое отчуждение» фактически сводится к отчуждению труда, исследованному Марксом не только в «Экономико-философских рукописях», но и в «Капитале», где анализируется специально технический аспект этой проблемы, тогда как в ранних произведениях Маркса отчуждение рассматривалось с общеполитической точки зрения. Преодоление отчуждения, как показал Маркс, не теоретический, а практический вопрос, т. е. оно достигается коренным преобразованием условий труда

¹⁵ Там же, стр. 480.

¹⁶ F. Heine mann. Existentialism and the modern predicament. London, 1958, p. 15.

¹⁷ Там же, стр. 26.

через ликвидацию капиталистических производственных отношений.

Уразумение этого обстоятельства как раз и привело Сартра к мысли о том, что марксизм «остается философией нашего времени: он непреодолим, потому что обстоятельства, которые его породили, еще не преодолены».¹⁸ К аналогичному выводу и тоже в связи с анализом проблемы отчуждения пришел и психоаналитик Э. Фромм.¹⁹ Но главное течение экзистенциалистской мысли влилось, как мы увидим далее, в совершенно иное русло.

Описание отчужденного сознания есть не более чем введение в экзистенциализм. Сознанию предстоит еще радикальное изменение «феноменологической установки» для того, чтобы перейти от «неподлинного» существования к «подлинному». Этот переход есть «опыт нигилизма», т. е. решительного отрицания мира повседневности, и внезапное обнаружение «ничто» в самой сердцевине плотного массива обыденных отношений. Тема «ничто» возникла еще в творчестве Кьеркегора, затем была подхвачена Хайдеггером и стала лейтмотивом философии Сартра до его обращения к марксизму. Первое пробуждение человеческого сознания от наивной удовлетворенности окружающим миром описано Сартром в романе «Тошнота». Герою романа неожиданно открывается омерзительная картина обнаженного, лишенного покровов качественной определенности бытия, какой-то клейкой пасты, выступившей вместо обычного разнообразия вещей. «Разнообразие вещей, их индивидуальность были только видимостью, облицовкой. Облицовка разрушилась, высвободив чудовищные бесформенные массы — оголенные, в страшной, бесстыдной наготе... Я ненавидел эту свалку, громаздящуюся до самого неба, наполненную студенистой слизью... Это был мир, обнаженный мир, внезапно обнаруживший себя, и я задыхался от ярости при виде этого огромного бессмысленного бытия».²⁰ Отталкивающее безобразие этого бытия и вызывает непреодолимую тошноту.

В несколько смягченной форме негативное отношение к миру выражено и в «Мифе о Сизифе» Камю. У него роль экзистенциального фермента, не позволяющего человеку закоснеть в тине обыденщины, выполняет скука. «Вставать, ехать на работу, работать четыре часа в конторе или на фабрике, обедать, ехать на работу, работать четыре часа, есть, спать — все время в том же самом ритме в понедельник, вторник, среду, четверг, пятницу, субботу. Обычно человек беспрекословно подчиняется этой рутине. Но однажды возникает вопрос: „Зачем?“ Все начинается с этого выражения скуки, окрашенной изумлением. Мы говорим

¹⁸ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I. Paris, 1960, p. 29.

¹⁹ E. Fromm. Beyond the chains of illusion. New York, 1961.

²⁰ J.-P. Sartre. La nausée. Paris, 1949.

„начинается“, поскольку это слово важно. Скука — конечный продукт деятельности человека в механическом однообразии повседневности, но она же и приводит в движение сознание... В результате или бессознательное возвращение к прежней цепи, или явное пробуждение».²¹

По Ясперсу, путь к подлинному существованию пролегает через «пограничные ситуации» — борьбу, страдания, крах и смерть. В этих ситуациях человек приходит в живое соприкосновение с бытием, от которого его отдаляет благополучие и безмятежность счастливой жизни.

Обнаружение абсурда в окружающем и крушение привычного уклада жизни ставят под вопрос всю ту систему ценностей, которая приобретает для «массового человека» прочность предрассудка и обеспечивает автоматизм повседневного поведения людей. В обыденном сознании ценности становятся ингредиентом отчужденного мира, «объективным духом», противостоящим желаниям и склонностям индивидуума и навязывающим свою волю. Ценности «материализуются», отождествляются с вещами предметного мира, в связи с чем извращается и само отношение субъекта к ценностям, происходит «отклонение аксиологического чувства»: вместо стремления к ценностям человеком овладевает жажда «обладания вещами». Такую «установку на обладание» Марсель считает определяющей чертой «технической цивилизации»: ... дух технологии определяется желанием господствовать, „иметь“ Прогрессирующая возможность господства над миром подавляет силу удивления от него».²²

Преодоление отчуждения (в чем экзистенциалисты усматривают свою историческую миссию) требует, таким образом, отрицания объективировавшихся ценностей, и в этом акте «экзистенциальное мышление» впервые за время путешествия в стране обыденного сознания наталкивается на свободу человека. Так «опыт нигилизма» приводит к утверждению свободы как субстанции человеческого существования и первоосновы ценностей. В этом же пункте кончается общая платформа экзистенциализма и происходит размежевание между различными представителями философии существования, причем яблоком раздора служит как раз определение природы ценностей.

Хайдеггер, Сартр, М. Мерло-Понти (1908—1961) и А. Камю (1913—1960) сходятся между собой в признании чистейшей субъективности ценностей. «Моя свобода, — пишет Сартр, — единственное основание ценностей, и ничто, абсолютно ничто не может оправдать меня в принятии той или другой определенной цен-

²¹ A. Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris, 1942, p. 27.

²² G. Marcel. Homo viator. Paris, 1945, p. 117.

ности, той или другой определенной шкалы ценностей, как бытие, посредством которого существуют ценности... Моя свобода вызывает у меня тревогу именно потому, что она лежит в основе ценностей, а сама лишена основания (т. е. свобода человека носит абсолютный характер и в силу этого не допускает какого-либо обоснования или объяснения, — М. К.).²³

В ценностях, таким образом, нет ни грана объективности, они соотносятся с актами индивидуального выбора, вернее порождаются ими. С этой точки зрения никакого объективного критерия ценностей нет, более того, само представление о таком критерии связано с «дурной верой» — самообманом отчужденного сознания, желающего переложить ответственность за свои действия на «объективные обстоятельства». Как пояснил впоследствии сам Сартр в очерке «Республика молчания», его концепция, подчеркивающая роль индивидуальной ответственности и рассматривающая свободу прежде всего как отрицание объективности, тесно связана с опытом французского движения Сопротивления, участником которого он был. Но отмечая гражданский пафос и антифашистскую подоплеку этой, казалось бы, такой абстрактной доктрины, невозможно пройти мимо внутренних противоречий аксиологического субъективизма, которые выступили на поверхность в последующих произведениях Сартра.

Всякое отрицание предполагает утверждение, во имя которого оно делается; чистого нигилизма просто не бывает, и уж тем более не было нигилистическим движение Сопротивления, идеологом которого считал себя Сартр. Но при характеристике положительных ценностей Сартр совершает, используя любимое выражение Г. В. Плеханова, логическое *salto mortale*, полностью порывая с позицией своего основного онтологического трактата «Бытие и ничто». Так, в популярной лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) он выдвигает тезис, как две капли воды напоминающий категорический императив Канта: «Я не могу сделать мою собственную свободу своей целью, если я не сделаю свободу других равным образом своей целью».²⁴ В повелительном наклонении эта фраза будет звучать так же, как и у Канта. Итак, «гуманизм и свобода для всех» — таковы высшие ценности экзистенциализма. Но не сам ли Сартр доказывал за три года до своей лекции, что невозможно примирение индивидуальной свободы со свободой других и что конфликт неизбежен?

Отвечая на это возражение, Ф. Жансон (один из членов небольшой группы интеллигентов, сплотившихся вокруг Сартра)

²³ J.-P. Sartre. *L'être et le néant*, p. 79.

²⁴ J.-P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1946, p. 83.

ссылаясь на то, что здесь нет противоречия, ибо «Бытие и ничто» описывает взаимоотношения людей «на уровне индивидуализма», тогда как в лекции шла речь о том, какими могли бы быть отношения между людьми «на уровне коллективизма».²⁵ Но даже если принять такое объяснение, то все равно возникает вопрос о теоретическом обосновании новоявленного «коллективизма». Ведь обоснование индивидуализма дается Сартром почти на двухстах страницах его основного сочинения, в то время как гуманистический идеал просто преподносится в виде категорического утверждения.

Как бы продолжая диалог с критикой, Сартр в том же, 1946 г. помещает в своем журнале «Тан модерн» большую статью «Материализм и революция», где стремился показать, что экзистенциализм, а не диалектический материализм является подлинной идеологией пролетарской революции на том основании, что материализм якобы не в состоянии «объяснить свободу» и, следовательно, не может быть теорией революции.²⁶ Мы можем не полемизировать с этой идеей Сартра, ибо спустя десять лет он опубликовал в том же журнале очерк «Вопросы метода», в котором объявил себя сторонником исторического материализма и диалектики Маркса. С тех пор он постоянно называет себя марксистом и социалистом.

О чем же говорит философская эволюция Сартра, как не о том, что экзистенциализм по самой природе своей не может быть обоснованием каких бы то ни было положительных ценностей, что у него полностью отсутствует позитивная программа переустройства общества, что экзистенциализм только негативен. Ведь стоило только Сартру провозгласить своим идеалом социалистический гуманизм, как потребность в теоретическом обосновании своих воззрений привела его к марксизму! Значение этого факта нисколько не подрывается тем обстоятельством, что его марксизм «разбавлен» гегельянщиной и «экзистенциальным психоанализом», на что уже указывалось в марксистской литературе.²⁷

Бессилие экзистенциализма выдвинуть какие-либо положительные ценности взамен отрицаемых прекрасно можно проиллюстрировать на примере творчества Альбера Камю, который подобно Сартру провозгласил конечной целью своей философии гуманизм. Отвергая обвинение в пессимизме и апологии абсурда (которое, кстати сказать, довольно часто выдвигается против него в нашей литературе по экзистенциализму), Камю писал: «Я знаю, что кое-что все-таки имеет смысл, и это — человек, потому что он —

²⁵ F. Geanson. Sartre et le problème weralememoris, 1947, p. 267.

²⁶ J.-P. Sartre. Philosophical and literary Essays. New York, 1949, p. 220.

²⁷ Р. Гародн. Ответ Жан-Полу Сартру. М., 1961.

единственное существо, которое требует смысла». ²⁸ Его не удовлетворяет и религиозное утешение как противоядие, как лекарство от пессимизма. Камю хочет в самом человеке найти опору для преодоления гнетущей бессмыслицы буржуазного образа жизни. Свой положительный идеал Камю обрисовал в книге «Мятежный человек», вышедшей в 1951 г.

Стержень этой книги образует противопоставление «мятежа» (*révolte*) и «революции» (*revolution*). В то время как Сартр постепенно утверждался на революционной точке зрения, Камю проделывал обратное движение: его книга полна нападок на всякую революцию вообще и на Октябрьскую революцию в особенности. Оказывается, революция всегда связана с новым «угнетением» и тиранией и против нее в свою очередь необходим «мятеж». «Грех» революции состоит в том, что она развивается по заранее обдуманному плану и пользуется материальными средствами для своего торжества, тогда как «мятеж» есть «живой опыт человека», дионисийская страсть к отвержению негодного — в общем нечто внутреннее, духовное, «аскетическая дисциплина», как говорит Камю. ²⁹ Одним словом, ему не нравится организованная борьба против угнетения и необходимость революционной диктатуры. Практически житейским эквивалентом превозносимого им «мятежного человека», которого он решительно предпочитает революционеру, является либеральный интеллигент, преисполненный благородным негодованием и всегда готовый «протестовать» и «демонстрировать», но неспособный по-настоящему бороться за освобождение человечества.

«Мятежный человек» Камю — это гибрид гоголевского Манилова и ницшеанского сверхчеловека; в нем интеллигентское прекрасодушие соединено с бакунинской «страстью к разрушению». Но допустим на минуту, что такие люди, как думает Камю, составляют «соль земли», и все же остается совершенно неясным, во имя чего они «бунтуют» и ради чего «возмущаются» (*révolte* означает не только «мятеж», но и «бунт», «возмущение»); ведь вся конкретная программа предается анафеме, ибо это уже была бы «революция». Получается, что такая личность бунтует без программы; сегодня, скажем, возмущается капитализмом, а завтра воспламеняется негодованием на социалистический лагерь (как это и произошло с самим автором разбираемой книги). Итак, бунт ради бунта — вот вывод Камю.

Мартин Хайдеггер также решительно отстаивает субъективную природу ценностей, но его положительный идеал совершенно иной, чем у экзистенциалистов-гуманистов. Он прежде всего объявляет

²⁸ A. Camus. *Lettres a un ami allemand*. Paris, 1945, pp. 78—79.

²⁹ A. Camus. *L'homme révolté*. Paris, 1951, p. 128.

исторически изжитым сам гуманизм в любой форме, будь то античный, христианский или марксистский гуманизм. Он, как всегда, намного «фундаментальнее» и «зрит в корень».

«Всякое отнесение к ценности, — пишет Хайдеггер в своей обычной манере оракула, — субъективизирует вещь. Оно не позволяет сущему быть самим собой, но превращает его в объект действия. Экстравагантная попытка доказать объективность ценностей предполагает, что философ, занимающийся этим, не ведает что творит. Когда кто-либо провозглашает бога «высшей ценностью, это означает умаление божественной сущности. Мышление посредством ценностей есть величайшее богохульство перед лицом бытия».³⁰

Человек, по мнению Хайдеггера, не может быть поставлен в центр мироздания, он не обладает самостоятельностью из-за своей «конечности» (смертности); его назначение — быть «стражем и пастухом бытия, сопричастным его судьбе». В этом и состоит, как думает Хайдеггер, возрождение человека, «упадок» которого он отмечал в своем раннем трактате «Бытие и время». «Причастность к судьбе бытия» — таково последнее слово философии Хайдеггера и возвращает оно нас к апофеозу мифа у Ницше. В дальнейшем это сходство только увеличилось. Углубившись в изучение творчества Гельдерлина, восторженного поклонника ранней античности и досократиков, он обнаружил искомое «почтение к бытию» в политеистическом мировоззрении архаической Греции. Мир для греков гомеровской эпохи был «игрой» и взаимодействием четырех неразрывно связанных между собой начал: земли, неба, богов и смертных.³¹ Все это вместе взятое они и обозначили терминами «логос» и «физис». Природа не отделялась от человека, человек же был неразрывно связан с землей, небом и богами. Этому конкретному, чувственному миропониманию противостоит научный взгляд на мир. Вся последующая история человечества представляла собой непрерывно протекающий процесс «забывания бытия».

Прогресс науки, согласно Мартину Хайдеггеру, — это в сущности прогрессирующее удаление от бытия, разрыв естественных связей с миром, разрыв, который достигает апогея в современном «индустриальном обществе» и угрожает самому существованию рода человеческого. Лишь наивный антропоморфизм донаучного миропонимания может излечить задыхающуюся в абстракциях цивилизацию. Но возможен ли такой возврат в современных условиях? Об этом «Мартин Темный» предпочитает умалчивать: ведь «пророки» не располагают доказательствами, а потому и не любят спорить. Но зато они могут грозить, и этой прерогативой

³⁰ W. Barret and H. Aiken (ed.). *Philosophy in the twentieth century*, pp. 292—293.

³¹ V. Vycinas. *Earth and gods*. The Hague, 1961, p. 23.

Хайдеггер пользуется довольно часто, хотя аудитория у него очень маленькая: внимают ему только его собраты по философскому цеху да и то с немалыми трудностями, так как в своем стремлении «возвратить человечество к бытию» он занялся переделкой немецкого языка.

Что же касается христианских экзистенциалистов — Марселя и Ясперса, то в понимании природы ценностей они балансируют между двумя крайностями: признанием трансцендентности ценностей в лоне божьем (в духе философии Фомы Аквиского) и «гуманистической» концепцией, видящей в человеке единственного творца ценностей. Они стремятся таким образом согласовать свободу человека со «всемогуществом бога». В противоположность экзистенциализму Сартра, который подчиняет ценность выбору, «философия существования (Марселя и Ясперса, — М. К.)» стремится найти свой путь между априоризмом в теории ценностей, который не оставляет места для свободы (индивидуума, — М. К.) и радикальным апостериоризмом, который сводит ценности к проекциям индивидуального выбора.³²

Свое решение этой загадки Марсель ищет в анализе феномена «добровольного обязательства» (*engagement*), где человек переживает одновременно и объективность ценности (обязанность перед другими) и свою свободу (так как он волен исполнять или не исполнять обещания). «Я не выбираю своих ценностей (и постольку они априорны, — М. К.), но признаю их (в этом и состоит доля свободы, отпущенная человеку, — М. К.).»³³ Пароль Марселя «творческая верность», пароль Ясперса — «любовь вместе с борьбой» (*liebendige Kampf*). Ни тот ни другой не предлагают каких-либо новых ценностей. Свою задачу они видят в том, чтобы выработать новую установку по отношению к традиционным христианским ценностям — вере, надежде, любви. Эта новая установка состоит просто в «интериоризации» этих ценностей, т. е. во внутреннем свободном принятии и превращении их в движущую силу поведения.

Так замыкается круг экзистенциалистского мышления: с Кьеркегора он начинается и на нем же кончается, ибо философия Марселя и Ясперса представляет собой возобновление тех же проблем, которые выдвигались датским поэтом-мыслителем. Впрочем, существенное различие: если Кьеркегору было еще в какой-то мере позволительно надеяться на «ренессанс христианства» при современных условиях, когда процесс массовой дехристианизации неудержимо развивается в Европе уже в течение двух веков (отсчитывая это время с деятельности Вольтера

³² Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Paris, 1947, p. 248.

Цит. по: F. Kingston. French existentialism. Toronto, 1961, p. 166.

³³ Проблема ценности

и энциклопедистов), на такие мечты неминуемо ложится отпечаток нарочитой наивности. Нам не приходится поэтому возражать против компетентного свидетельства Сартра: «С философской точки зрения это мышление (имеется в виду Ясперс, но то же самое по праву относится и к Марселью, — М. К.) вялое и неискреннее, не что иное, как пережиток и не представляет большого интереса».³⁴

Экзистенциализм при самом своем возникновении выступил с претензией на осуществление радикальной «духовной революции», на спасение культуры от надвигающейся катастрофы. «Переоценка ценностей» — таков был ответ представителей этого течения на распространение нигилизма. Если для Кьеркегора и Ницше «нигилизм» означал главным образом отрицание христианства, то современные экзистенциалисты вкладывают в это понятие более широкий смысл, подразумевая прежде всего все возрастающее ощущение бессмысленности жизни. В связи с этим на передний план у них выдвигаются поиски «смысла бытия». Сейчас уже можно подвести итог этим поискам.

Экзистенциалистам так и не удалось выработать положительный идеал, чтобы заполнить вакуум, образовавшийся в буржуазном обществе после резкого падения престижа религии Иисуса. Хайдеггер, следуя по стопам Ницше, призывает на помощь «светозарных» греческих богов; Марсель и Ясперс уповают на возрождение христианства; Камю воспекает голое отрицание. Но все эти решения — скорее результат личных пристрастий того или иного философа, чем строго обоснованный вывод. Сами буржуазные исследователи превосходно это понимают. Так, Хейнеман отмечает, что экзистенциализм оказался несостоятельным, так как на его основе невозможно создать ни логики, ни теории ценностей, ни этики.³⁵ Так же считает и И. фон Ринтелен.³⁶

Единственную альтернативу обанкротившемуся христианскому гуманизму составляет коммунистическое мировоззрение. Только оно обладает положительными идеалами огромной притягательной силы, ибо идеалы коммунизма соответствуют объективным тенденциям развития мировой истории, а не опираются, как говорил Гегель, только на «закон сердца», т. е. на субъективные убеждения утративших чувство реальности людей.

³⁴ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 22.

³⁵ F. Heinemann. Existentialism and the modern predicament, p. 26.

³⁶ J. von Rintelen. Beyond existentialism. London, 1961.

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИАЛ-РЕФОРМИЗМ

Проблема ценности занимает значительное место в системе правосоциалистической идеологии. Аксиология представляет собой существенную составную часть современной формы «этического социализма». Человек как цель и высшая ценность истории, свобода, равенство, справедливость, достоинство как основные ценности и проявления «социалистической воли» — подобными формулами буквально заполнены программные документы Социалистического интернационала и входящих в него партий, многочисленные публикации и выступления правых социалистов.¹

Эта этическая фразеология правых социалистов выдается ими за какую-то особую форму гуманизма. Видный теоретик австрийской социал-демократии, ныне покойный Оскар Поллак писал, что на «новом великом повороте истории социал-демократии нужен „новый гуманизм“ свободный в духовном отношении и богатый своей человечностью».² Он должен дать ответ на вопрос, что такое человек в наш атомный век.

Особенно часто в правосоциалистической литературе встречается утверждение, будто «демократический социализм» в центре внимания ставит человеческую личность как наивысшую ценность, как самоцель, которая не может быть использована в качестве средства для достижения каких-либо внешних целей, хотя бы и вытекающих из задач достижения всеобщего блага.

Один из главных теоретиков западногерманской социал-демократии В. Эйхлер в своих работах и речах многократно воспроизводил формулу так называемого практического императива кантовской этики, говорящую о человеке как самоцели и об авто-

¹ F. S ä n g e r. Grundsatzprogramm der SPD. Kommentar. Berlin—Hannover, 1960, S. 89.

² O. P o l l a k. Der neue Humanismus. Wien, 1962, S. 11.

номии личности. Например, в брошюре «Сто лет социал-демократии» Эйхлер утверждает, что социализм, борясь за равное достоинство человеческой личности, поступает в соответствии с заветами христианской любви к ближнему и взглядами великих гуманистов и представителей классической философии, которые учили, что «ни один человек не может служить другому средством для достижения какой-то цели».³ Человек как личность заявляет он, имеет право на самоопределение.

Таким образом, правосоциалистическая идеология широко оперирует идеями и понятиями, рожденными в эпоху буржуазных революций и имеющими прогрессивное, хотя и исторически ограниченное содержание. Практический императив Канта, как немецкое выражение идей французской буржуазной революции, был направлен своим острием против сословно-феодальной идеологии и имел прогрессивный для своего времени характер. Но марксистская мысль еще в прошлом веке убедительно показала историческую ограниченность идей буржуазного гуманизма и либерализма, содержащихся в учении Канта о практическом разуме.

Действительный социально-классовый эквивалент практического императива кантовской этики состоял, по мнению Ф. Меринга, в том, что буржуазия нуждалась в юридически свободных рабочих, причем замена феодального способа эксплуатации буржуазным изображалась как полное освобождение человечества. Этическое учение Канта было, по словам Меринга, «нравственной маскировкой весьма безнравственных фактов». И если Кант впадал в подобные иллюзии совершенно бессознательно, то этого никак нельзя сказать о теоретиках и лидерах современной правой социал-демократии.

Положение об автономии личности, о личности как цели самой себе, выражает дух буржуазного эгоизма и индивидуализма, несовместимый с подлинно научной, коммунистической этикой. Личность с этой точки зрения рассматривается как самодовлеющая величина, изолированная от общества и его закономерностей, противопоставленная им. На положении об автономии индивидуальной воли базировались, как известно, баденская и марбургская школы неокантианства, давшие в свое время теоретическое обоснование одной из первых форм ревизии марксизма.

С точки зрения марксистско-ленинской этики человек есть высшая и безусловная ценность, носитель и творец всех социально-политических и культурных ценностей. Но человек при этом берется не абстрактно, а конкретно, исторически. Коммунистический гуманизм не может признавать равной социальной цен-

³ W. Eichler. Hundert Jahre Sozialdemokratie. Bonn, 1962, S. 80.

ности за тружеником и эксплуататором, за сторонником мира и поджигателем войны, за колонизатором или фашистом и его жертвой. Борьба с социальной несправедливостью и ее конкретными носителями — таков неперенный императив коммунистического гуманизма. Но исходя из уважения к человеческой личности, как таковой, глубоко веря в силу передовых идей, в способность нового строя перестраивать идеологию и психологию людей, коммунисты наряду со средствами принуждения, которые применяются лишь в силу необходимости, широко практикуют перевоспитание целых социальных слоев, лишенных своих классовых привилегий, превращая их в ходе социалистического строительства в честных тружеников, свободных от позорного клейма эксплуататоров. В этом и проявляется подлинный гуманизм коммунистов, их действительное уважение к ценности каждой человеческой личности.

Буржуазные и реформистские идеологи обвиняют марксизм-ленинизм в отрицании ценности личности, в пренебрежении интересами индивидуума, которые якобы приносятся в жертву интересам коллектива и бесследно исчезают между жерновами общественного прогресса. Попыткой теоретически «обосновать» это ложное представление о марксизме является статья В. фон Кнорингена «Утопия и действительность. Кризис коммунизма», где утверждается, будто с точки зрения марксизма «за человеком как отдельной сущностью не признается собственной ценности и оспаривается его право на последнее решение о себе самом».⁴ Индивидуум, его воля и счастье, весь «порядок ценностей», продолжает Кноринген, подчинены коллективу как высшей цели, что дескать приводит к деформации личности.

В рассуждениях подобного рода за бесплотными абстрактными чертами «личности вообще» очень ясно проглядывает вполне определенный и исторически преходящий человеческий тип — тип частного собственника, буржуа, которому чужды коллективные интересы и который чувствует себя в обществе, как волк среди волков.

Не имея собственной, подлинно социалистической концепции личности, теоретики реформизма пытаются эклектически сочетать обрывки различных реакционных направлений буржуазной философии и психологии. Кноринген, в частности, кроме традиционного неокантианства, широко использует некоторые положения фрейдизма и откровенно религиозных учений. «То, что мы знаем о человеке, — пишет Кноринген, — не может быть противопоставлено коммунизму как законченная антитеза... Но человек есть

⁴ W. von Knoeringen. Utopie und Wirklichkeit. Krise des Kommunismus. «Die neue Gesellschaft», 1961, № 3, S. 167.

нечто иное и нечто большее, чем то, что понимает под этим коммунизм».⁵ Признавая, что человек нуждается в коллективе и не может прожить без труда, Кноринген тем не менее главный упор в своих рассуждениях о личности делает на «ее собственные решения», обусловленные лишь «свободной волей». «Сильнейшие источники энергии человека, — продолжает Кноринген, — это иррациональные страсти, существование которых коммунизм не может ни замаскировать, ни объяснить. Здесь открыт широкий простор для религиозных чувств, которых коммунизм не смог искоренить за сорок лет своего существования».⁶

Реформистские идеологи видят в личности некий неприступный бастион, способный, по их мнению, задержать победоносное продвижение коммунизма. Личность при этом трактуется как совокупность неизменных качеств, не поддающихся рациональному объяснению, самым важным и неустранимым из которых объявляется приверженность к частной собственности — этой высшей ценности в системе буржуазно-реформистской аксиологии. Человек объявляется «духовно горбатым» от природы, а выпрямление его — делом невозможным. Но в ловушку, приготовленную для коммунизма реформистскими прислужниками капитализма, попадают они сами.

Нетрудно обнаружить вопиющие логические несообразности в аргументации идеологов «демократического социализма». В самом деле. Они давно отказались не только от революционного преобразования капитализма, но и от сколько-нибудь существенных реформ его. «Эволюция человечества может идти лишь посредством свободного развития отдельного человека», — заявляет Кноринген.⁷ Воспитание «политическое» и «этическое», воспитание всех без разбора: рабочих и капиталистов, антифашистов и фашистов, сторонников мира и милитаристов, одним словом, воспитание и еще раз воспитание — таково кредо современного социал-реформизма. Но если человек, по мнению правых социалистов, — это неисправимый эгоист и индивидуалист, то спрашивается, велики ли шансы на успех этого воспитания? Выводы, к которым приходят в связи с этим реформистские теоретики, крайне неутешительны: «Для осуществления социализма — пишет, например, Р. Киндерман, — требуются подлинные идеалисты, самоотверженные люди, служащие обществу и ставящие интересы коллектива выше своего „я“ Но таких людей мы не имеем (и очень большой вопрос — будем ли когда-нибудь их иметь). Сегодняшним людям (возможно, так будет всегда) своя рубаша ближе к телу, их поступки и мысли

⁵ Там же, стр. 169.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 174.

в большей или меньшей степени определяются алчностью и эгоистическими желаниями».⁸

То же самое в конце концов утверждает и сам Кноринген: «Несмотря на все успехи нашей индустриальной цивилизации, побудительным мотивом нашего общественного производства и потребления остается принцип эгоизма».⁹

Нетрудно заметить, что вполне определенный, конкретно-исторический человеческий тип — тип стяжателя и эгоиста — под пером реформистов превращается в абстрактное понятие человека вообще, а моральная неполноценность буржуа выдается за всеобщее антропологическое свойство. Подобная мистификация — прием, характерный для буржуазной философии и социологии.

Целеустремленность и глубокая партийность марксистского гуманизма и этики, в том числе и учения о нравственных ценностях, подвергаются ожесточенным нападкам со стороны правосоциалистических идеологов. Так, Кноринген утверждает, будто «доктрина партийности и понимаемый в коммунистическом смысле принцип диалектики разрушают все моральные ценности, на которые только и может опираться истинная общность людей. Для нее существует только одна неприкосновенная моральная ценность — победа коммунистической партии, победа над всеми классовыми врагами. Все действия имеют нравственную ценность лишь служа этой цели».¹⁰

В этом высказывании заключено сразу несколько положений, не только бездоказательных, но и откровенно клеветнических.

Во-первых, принцип партийности, которым действительно пронизана марксистско-ленинская этика, не только не ведет к разрушению всех моральных ценностей, но, напротив, предполагает критическую переработку и сохранение всего лучшего, что было создано в области морали и этики прошлыми эпохами. «Коммунистическая мораль, — указывается в Программе КПСС, — включает основные общечеловеческие моральные нормы, которые выработаны народными массами на протяжении тысячелетий в борьбе с социальным гнетом и нравственными пороками».¹¹

Во-вторых, вопреки Кнорингену и ему подобным именно в ходе строительства социализма и коммунизма формируется истинная общность людей, создается общество, не только полностью свободное от эксплуатации и всех видов угнетения, но и достигающее монолитного социального и морального единства.

В-третьих, совершенно не соответствует действительности, будто «победа над всеми классовыми врагами» — это единственная

⁸ «Vormärts», 30 Oktober, 1959, S. 6.

⁹ W. von Knoeringen. Utopie und Wirklichkeit, S. 172.

¹⁰ Там же.

¹¹ Материалы XXII съезда КПСС. М., 1961, стр. 410.

«неприкосновенная моральная ценность для коммунистов». Такая победа, будучи результатом борьбы рабочего класса и народных масс и реализацией объективной исторической закономерности, не является для коммунистов самоцелью. Это лишь условие, необходимое для построения коммунизма, строя, воплощающего в себе величайшие экономические, социальные, культурные и духовные. в том числе нравственные, ценности, когда-либо созданные человечеством.

Хотя правые социалисты давно уже отказались от научного, марксистского анализа капитализма, они нередко говорят о наличии угнетения и подавления личности, об элементах отчуждения человека в условиях «западного» общества. Врагом личности чаще всего объявляются при этом некие «анонимные силы», возникающие из растущей организованности, усложнения связей и технизации «индустриального общества». Не демон капитала, а безликий «демон техники», роковым образом тяготеющий над личностью, ведущий к ее дегуманизации и обесценению, — такова, по мнению реформистов, главная опасность, угрожающая рабочему классу.

«Старая проблема, останется ли человек господином своих собственных творений или превратится в их раба, вновь поставлена во главе шкалы ценностей», — пишет в западногерманском профсоюзном журнале Л. Розенберг.¹² Чудеса техники, ошеломляющие как специалистов, так и дилетантов, не соответствуют «смыслу и цели человеческой жизни», — продолжает Розенберг, поскольку они теряют характер вспомогательных средств и превращаются в «самодовлеющую цель».

Подобные разговоры о «техническом порабощении», которых немало в правосоциалистической литературе, являются искаженным отражением действительных процессов, связанных с грандиозной научно-технической революцией, развертывающейся в современном мире. Согласно ложной схеме, защищаемой многими теоретиками социал-реформизма, огромное увеличение материальных ценностей и технических достижений автоматически ведет к уменьшению идеальных ценностей, к вырождению духовной культуры.

Эта схема не только научно несостоятельна, она крайне вредна в социально-политическом отношении, поскольку перекладывает вину с капитализма, эксплуатирующего личность и подавляющего ее духовно, на абстрактный индустриализм.

Софистика и эклектика есть логика оппортунизма всех его направлений как в прошлом, так и в настоящем. Софистичность разбираемой реформистской концепции состоит в том, что на первый план выдвигаются безжизненные формальные абстракции, а кон-

¹² L. Rosenberg. Das Maß, das am Menschen seine Worm findet. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1963, № 9, S. 514.

кретное классовое содержание социальных явлений полностью игнорируется, техника и наука искусственно отрываются от системы производственных отношений и социально-политического строя. Между тем совершенно очевидно, что научно-технический прогресс в условиях капитализма и в условиях социализма ведет к диаметрально противоположным социальным результатам.

Уровень развития производительных сил и науки — основной показатель степени господства человека над силами природы. Но это господство идет на благо всему обществу и каждому его члену только тогда, когда люди становятся господами своих собственных отношений, что возможно лишь при социализме и коммунизме.

Неправильно поставив диагноз болезни, правые социалисты предлагают и соответственные рецепты врачевания неизлечимо больного капитализма. Не делая откровенно реакционных выводов о необходимости задержать технический прогресс, реформисты призывают обуздать «демона техники» с помощью мелких реформ и средств «социальной педагогики», оставляя в неприкосновенности капиталистический строй.

Отказ от старого социал-демократического лозунга обобществления средств производства, открытая защита частной, в том числе монополистической, собственности является одной из самых характерных черт идеологии и политики современного социал-реформизма. Причем разумеется, что формально в качестве основных ценностей «демократического социализма» выступают более привлекательные явления. Так, Норберт Лезер в книге «Ориентация в современном социализме» высказывает мнение, что высшей ценностью для мира социалистических идей является равенство.¹³ Не соглашаясь с ним, О. Поллак пишет, что «свобода и равенство являются не подчиненными, а соподчиненными понятиями»,¹⁴ т. е. имеют одинаковую значимость как «ценности социализма».

Подобный спор о формально-логической субординации понятий свободы, справедливости, равенства и т. п. не представляет большого интереса; гораздо важнее выяснение того, какое конкретное содержание вкладывают правосоциалистические теоретики в эти категории.

По словам Марии Рапп, немецкая классическая философия запутала вопрос о свободе благодаря «великому мистификатору Гегелю», под влиянием которого оказался и Маркс.¹⁵ Как полагает

¹³ N. Leser. Orientierung im zeitgenössischen Sozialismus, In der Reihe. «Europäische Perspektiven», Europa Verlag. Wien—Köln—Stuttgart—Zürich, 1962 (цит. по: Oscar Pollak. Jenseits des Marxismus? Zu Norbert Lesers «Orientierung im zeitgenössischen Sozialismus. «Die Zukunft», 1963, № 7, SS. 16—19.

¹⁴ Oscar Pollak. Jenseits des Marxismus? Zu Norbert Lesers «Orientierung im zeitgenössischen Sozialismus». «Die Zukunft», 1963, № 7, S. 18.

¹⁵ Marie Rapp, Für Freiheit und Gleichheit. «Die Zukunft», 1963, № 14, S. 24.

Эдит Райх, «принципам социализма соответствует трактовка свободы Ясперсом: возможность поступать как хочется в соответствии со свободной волей, которая может быть доброй и злой».¹⁶ Свобода, таким образом, полностью отрывается от необходимости, от объективных законов развития природы и общества.

О. Поллак критикует философский и исторический материализм за то, что он, основываясь на детерминизме, якобы приводит к автоматизму, сводящему на нет свободную волю. «Социалистическая идея, — пишет Поллак, — придает свободному развитию человеческой личности по крайней мере не меньшее значение, чем экономическим законам и фактам».¹⁷

Это ложное противопоставление законов общественного развития, экономических и социальных условий свободному развитию личности — черта, характерная для всей правосоциалистической идеологии, превращающей свободу в идеалистическую пустышку, в формальную возможность, не имеющую реальных гарантий ее осуществления.

По мнению реформистских идеологов, свободная воля причинно не обусловлена, мотивы поступков возникают спонтанно в мистических глубинах человеческого «я» или восходят к божественному началу. Часто под свободой понимается слепое следование инстинктам и аффектам, бессилие в ограничении и укрощении которых еще Спиноза называл рабством, полностью разрушающим свободу.

Если философский аспект свободы понимается реформистами в духе худших образцов реакционной идеалистической философии, то социально-политический аспект ее насквозь буржуазен и сводится к защите буржуазных политических институтов. Напротив, свобода от эксплуатации, от всех видов угнетения и подлинно социалистическая демократия, осуществленная в Советском Союзе и других социалистических странах, клеветнически изображается правыми социалистами как подавление свободы и система тоталитаризма и т. п.

В том же духе трактуются справедливость и равенство. Оба этих понятия сводятся главным образом к равенству шансов для свободного развития личности, в результате чего «слабые получают защиту от сильного, нуждающиеся в помощи — помощь, необразованные — образование».¹⁸ Однако это требование носит чисто формальный характер и в условиях буржуазного строя, на почве которого остаются реформисты, практически неосуществимо. Высшей справедливостью представляется опять-таки неприкосно-

¹⁶ Edith Reich. Nicht Freiheit und Gleichheit — Freiheit und Gerechtigkeit. «Die Zukunft», 1963, № 10, S. 16.

¹⁷ Oscar Pollak. Jenseits des Marxismus? S. 18.

¹⁸ Edith Reich. Nicht Freiheit und Gleichheit — Freiheit und Gerechtigkeit, S. 18.

венность частной собственности. Как пишет на страницах «Форвертс» Б. Фридрих, СДПГ отличается от других партий большей степенью признания общественного блага, которое отнюдь не заключается в обобществлении средств производства. «Осуществление общественных задач в социальной и культурной политике, в области здравоохранения и сообщений связано со справедливым порядком собственности».¹⁹

Такова в общих чертах аксиологическая система современного социал-реформизма.

Таким образом, существует прямая связь между аксиологическими ухищрениями социал-реформистских теоретиков и их политической программой. Фактически реформизм лишь приспособляет буржуазные идеи к условиям духовной жизни рабочего класса. Но это лишь одна сторона вопроса. Несомненно, что усиливающийся интерес правосоциалистских теоретиков к эстетическим проблемам, вопросам гуманизма, ценности человеческой личности и т. п. отражает и давление иных сил — классовых интересов, классовой борьбы рабочих масс, проявляющихся даже в ограниченных рамках реформистской практики, но неуклонно стремящихся — а в наши дни особенно — выйти за эти рамки.

Рассмотрение этой второй стороны новейших явлений в реформистской идеологии позволит лучше увидеть сегодняшние возможности борьбы за единство действий различных течений рабочего класса в капиталистических странах, растущую тенденцию к их политическому единству. Но это — самостоятельная тема, которая требует отдельного обстоятельного выяснения.

ИЗ ИСТОРИИ БОРЬБЫ ВОКРУГ ПРОБЛЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ В РОССИИ (КОНЕЦ XIX—НАЧАЛО XX в.)

Освещение сложной и острой идейно-философской борьбы вокруг проблемы ценностей в русской философии конца XIX—начала XX в. теснейшим образом связано с коренными вопросами современной идеологической борьбы.

Во-первых, в русском идеализме того времени проблема ценностей занимала значительное место, детально разрабатывалась и, что особенно существенно для рассматриваемого нами вопроса, критически обращалась против марксизма-ленинизма, все более утверждавшегося в русской общественной мысли.

Без преувеличения можно сказать, что все основные «аргументы», которые до сих пор выдвигаются с позиций теории ценностей буржуазными идеологами против марксизма, уже содержались в работах русских идеалистов Булгакова, Бердяева, Франка и др. Поэтому освещение идейной борьбы в России вокруг проблемы ценностей позволяет полнее раскрыть эпигонский характер современных антимарксистских концепций, их научную несостоятельность, полный отрыв от практики общественного развития.

Во-вторых, представляется весьма поучительным и сохраняющим свое значение для современности опыт борьбы русских марксистов во главе с Лениным против идеалистических концепций ценности и в особенности против использования проблемы ценностей для извращения сущности марксистского учения. Значение этого опыта становится особенно ясным, если мы обратимся к работам некоторых современных зарубежных авторов.

При всей внешней пестроте «аргументации» общим для них является единый, совершенно ложный в своей основе, тезис о мни-

мой враждебности марксизма-ленинизма самой проблеме ценностей, об «отрицании» им духовных ценностей.¹

Такова, к примеру, статья известного историка философии Джорджа Клайна «Этическая теория в раннем русском марксизме», напечатанная в американском «Философском журнале».² По мнению автора, в начале XX в. в понимании проблемы ценностей «русский марксизм» распадался на три крыла — одно ортодоксальное и два ревизионистских (термин «ревизионизм» Клайн иронически заключает в кавычки). В изображении Клайна ортодоксальное крыло (марксисты-гегельянцы) отрицало духовные ценности, «делая ударение на коллектив и мировую историю». Единственными носителями и защитниками ценностей в марксизме оказываются ревизионисты кантианского толка (среди них Клайн выделяет Бердяева), якобы восстановившие индивидуальную ответственность, моральную автономию и т. д. Равноправным крылом марксизма, по Клайну, выступает и ницшеанство.

Это крайне пристрастное и необъективное изложение подлинной истории. Автор умалчивает о борьбе русских и зарубежных марксистов (Энгельс, Ленин, Плеханов) против неокантианства, принципиально чуждого марксизму, и ни слова не упоминает о том, что «ортодоксальный» марксизм не отвергает роли личности, духовных ценностей. Трудно предположить, чтобы автор, которому, как это следует из его статьи, известны работы С. Вольского (Соколова) и В. Базарова (Руднева), не был бы знаком с ленинскими трудами 90-х и начала 900-х годов, в которых содержатся и указания на значение проблемы ценностей и критика буржуазной клеветы на марксизм, якобы отвергающий ценности. Но, видимо, автора интересует другое — использование проблемы ценностей для борьбы с марксистской философией.

Проблема ценностей широко используется современной буржуазной идеологией для обоснования ложной концепции обособленности коммунизма в мировой цивилизации. Часть авторов не отрицает прямо признание марксизмом ценностей моральных, эстетических и др., но изображает эти ценности как нечто особое, чуждое большинству человечества, как явления локальные, связанные лишь с особым, «восточным» характером мышления. Такое искусственное противопоставление «западной» и «восточной» систем ценностей служит основой для далеко идущих политических построений. В этом смысле особенно характерна книга Шепарда Клафа «Основные ценности западной цивилизации», изданная Колумбийским университетом в США.

¹ См. об этом: А. Ф. Шишкин. Невразумительная критика. «Вопросы философии», 1964, № 5, стр. 108—112.

² G. Kline. Ethical Theory in Early Russian Marxism. Journal of Philosophy, New York, 1961, № 22.

Нельзя не обратить внимание на внутреннее противоречие, проливающее свет на эту работу. С одной стороны, автор стремится к многогранной характеристике ценностей и в своей классификации их не ограничивается традиционными добром и красотой. По Клафу, ценности подразделяются на экономические и материальные, социальные, политические, эпистемологические и эстетические.³ Однако это достаточно широкая и объективная (хотя и явно неполная) классификация по существу так и остается схемой, ибо основная направленность книги такова, что автор, не считаясь с фактами, искусственно создает замкнутую систему западных ценностей, противостоящих коммунизму. При этом он оперирует уже не всеми разделами своей классификации, а по существу лишь несколькими односторонне трактуемыми социально-политическими ценностями.

Свобода и уважение к личности рассматриваются Клафом как специфически западные ценности. Для подтверждения этого декларативного суждения мобилизованы всевозможные ссылки — от Американской декларации до сочинений прагматистов и экзистенциалистов. При этом Клаф делает вид, что не было более чем векового развития марксизма, раскрывшего процессы отчуждения личности в различных сферах частнособственнического, капиталистического общества, показавшего иллюзорный, чисто внешний характер и узкоклассовую направленность свободы в буржуазном мире. Клаф пренебрегает не только выводами научной теории общества, но и объективными данными самой общественно-исторической практики, неопровержимо доказывающей, что свобода и уважение к личности не имеют ничего общего с миром расизма и эксплуатации.

Вполне естественно, что, объявив свободу и уважение к личности фундаментальными ценностями западной цивилизации, Клаф отказывает марксизму в теории, а коммунизму на практике в признании этих ценностей. По Клафу, «русский коммунизм» отвергает какую-либо ценность личности, превращая ее в придаток (a particular kind — частный раздел) социально-экономической системы.⁴ Автором проводится ложная мысль, составляющая квинт-эссенцию книги, что разные системы ценностей лежат в основе культур и, самое главное, в основе различий «между двумя блоками, существующими в мире».⁵ Клаф сочувственно воспроизводит рассуждения о том, что система ценностей, характерная для «русского коммунизма» и «восточного блока», порождена особыми условиями России, которая «не была затронута проте-

³ Shepard B. Clough. Basic values of western civilization. New York, 1960, p. 8.

⁴ Там же, стр. 15.

⁵ Там же, стр. 4—6.

стантской реформацией, движением за индивидуальную свободу и представительное правительство, уважение к личности и святость жизни».⁶

Здесь, как и во многих других местах книги, сказывается, во-первых, стремление Клафа (впрочем, характерное и для других буржуазных авторов) абсолютизировать некоторые черты реальной истории западноевропейского общества за последние несколько столетий, представив их как своеобразную модель развития общества вообще. Во-вторых, налицо полное игнорирование реальной истории России, которая отнюдь не сводилась к утверждению царской власти и официальной церкви. Глубинные процессы истории русской общественной мысли, напряженная борьба передовой России за основные человеческие ценности вне поля зрения автора, не использующего даже тех фактов, которые исследованы объективными буржуазными учеными. Об уровне научной аргументации Клафа свидетельствуют его рассуждения, в которых он хочет отвести от себя обвинение в отрыве Запада от Востока и принижении роли последнего в мировой цивилизации (к Востоку им относятся и Россия). Влияние Востока на Запад в последние два столетия выразилось, по Клафу, в использовании персидских узоров на коврах, китайского стиля в отделке интерьеров, византийских мотивов в скульптуре и ритмов там-тама в музыке.⁷ Так безапелляционно решается вопрос о связи культур.

Высшим выражением и воплощением западной системы ценностей является, по Клафу, устав НАТО — агрессивного военного блока, участники которого «обязались защищать индивидуальную свободу, демократию, цивилизацию». После этого нет ничего удивительного в том, что Клаф был приглашен на службу в исследовательский институт НАТО и его исследования в области проблемы ценностей, как он сам об этом с гордостью пишет, получили поддержку.⁸

Точно так же известный противник коммунистического мировоззрения, один из ведущих «советологов» И. Бохенский в книге «Советско-русский диалектический материализм», спекулируя на проблеме ценностей, строит свою «критику» ленинизма.

Исходным пунктом идеалистической, антиисторической концепции Бохенского является «русская душа». Ее «структура» определяет структуру идеологической жизни России, ее «особенности» отражаются, по Бохенскому, в своеобразии идейных течений

⁶ Там же, стр. 5. Здесь Клаф явно повторяет антиисторические построения Е. Джонсона, автора книги «Introduction to the History of Western Tradition» (vol. I—II. Boston, 1957).

⁷ Shepard B. Clough. Basic Values of Western Civilization, p. 68.

⁸ Там же, стр. X.

в России, вплоть до ленинизма.⁹ Провозгласив объектом своего исследования «русскую душу», Бохенский наделяет ее рядом особых качеств, основное из которых — наличие религиозно-нравственных ценностей, существующих в конечном счете автономно и не изменяющихся на протяжении истории. Отсюда делается следующий шаг: ценности, замкнутые в душе, существующие как идеал, не могут реализоваться в русской истории, где Бохенский видит только безраздельное господство государства, всегда стоящего над церковью, классами, обществом, безотносительно к историческим периодам. Центральным вывод формулируется так: «Глубокий разрыв между христианскими идеалами, которые имеют в русском мышлении глубокие корни, и несчастной действительностью порождает в народе апокалиптическую мечту», убеждение в особой миссии России. Отсюда Бохенский приходит к утверждениям о мессианистском характере всей русской философии, в том числе и ленинизма, который рассматривается им в отрыве от марксизма. Интернациональная сущность ленинизма просто зачеркивается. Но фальсификация идейной жизни России на этом не завершается. Представляя ленинизм порождением конфликта между духовными ценностями и действительностью, Бохенский считает его главной чертой отрицание всех духовных ценностей, идущее от влияния русского нигилизма.¹⁰ Круг завершен. Ради того и написано сочинение И. Бохенского, чтобы, представив ленинизм продуктом исключительно национального развития, затем объявить его сектантским учением, чуждым и этому развитию.

По своему происхождению эти антинаучные выводы — эклектический сплав идей панславистов XIX в. и «веховцев». По своей теоретической сущности — воинствующий идеализм, априорно утверждающий наличие неких ценностей, изолированных от социально-экономической жизни, и столь же произвольно провозглашающий «конфликт» между этими ценностями и жизнью. По своей политической сущности историко-философские экскурсы Бохенского не что иное, как использование проблемы ценностей в целях антикоммунизма.

Таким образом, проблема ценностей оказывается одним из самых острых вопросов современной идеологической борьбы, связанной с коренными проблемами современного социально-политического развития. Русский идеализм на грани двух столетий представлял собой достаточно пеструю и сложную картину, однако внимание к проблеме ценностей можно отметить как общую тенденцию, характерную для многих его видных представителей.

⁹ I. Bochen ski. Der Sowjetrussische dialectische Materialismus. Dritte Auflage, Bern—München, 1960, SS. 24—26.

¹⁰ Там же, стр. 28.

Здесь необходимо особенно тщательно различать общественные потребности, социальные мотивы, определившие внимание русских идеалистов к проблеме ценностей, и ту теоретическую форму, в которую это внимание было облечено.

Бесспорно, существенно влияние на русских идеалистов западноевропейских мыслителей, разрабатывавших проблему ценностей (Риккерт и другие представители баденской школы неокантианства, а также Н. Гартман, Бем-Баверк, Эренфельс и т. д.). Однако главное — это обстоятельства социально-идеологического порядка, связанные со спецификой идейно-политической жизни России. Проблема ценностей особенно привлекает внимание таких видных русских философов, как С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк. При всех индивидуальных различиях между ними их объединяет общность социально-политической и философской эволюции от легального марксизма к либерализму и контрреволюционному «веховству».¹¹ Эта эволюция в извращенном свете толкуется современной буржуазной историографией, представляющей дело так, что «виднейшие» русские философы разочаровались в марксизме и обратились к идеализму.¹² На деле ни Булгаков, ни Франк никогда не были подлинными марксистами и потому в сфере философской движение совершалось от неокантианства к иррационализму и мистике, а в сфере социально-политической — от буржуазного демократизма, апологии «культурного капитализма» к открытой реакции. Какое же место заняла проблема ценностей в этой эволюции?

В 90-е годы Булгаков, Франк, Струве считают необходимым, не отвергая марксизм полностью, «дополнить» его этическим учением в духе неокантианства, превратить социализм в чисто идеальную категорию, «обогатить» марксизм ценностным подходом к общественному развитию. Несостоятельность этого была вскрыта Лениным в самом зародыше. Подчеркнув, что марксизм не отвергает ценностей, Ленин показал, что «... в отношении теоретическом — „этическую точку зрения“ он подчиняет „принципу причинности“; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе».¹³

Идеалистические неокантианские прибавки к марксизму в виде его «ценностного дополнения» всегда были чужды марксизму. Об этом нелишне напомнить, ибо до сих пор буржуазные историки философии извращают эту страницу русской философии, утверждая, как это делает, например, Тоннард, что «кантианство

¹¹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 167—168.

¹² А. Хюбшер. Мыслители нашего времени. М., 1962; W. Harkins. Dictionary of Russian literature. London, 1957, pp. 20—21, 32—33.

¹³ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 440—441.

с его интеллектуалистической моралью и религией» оказало значительное влияние на русский коммунизм.¹⁴

На деле проблема ценностей с 90-х годов XIX в. использовалась идеализмом для первоначально скрытой, а затем и явной борьбы против марксистского материализма. Ведущий журнал русского идеализма прямо формулировал эти планы: «...русские последователи Риккерта надеются... на такую роль для популяризируемого ими учения, которое должно в их надеждах вытеснить обветшавшие догмы марксизма».¹⁵ Один из последователей Риккерта С. Булгаков провозгласил философский идеализм единственной основой ценностей — идеалов социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства,¹⁶ а материализм с его признанием объективной необходимости объявлял исключаящим всякую возможность выбора и, следовательно, оценки, т. е. отнесения к ценности.¹⁷ Марксизму приписывается классовый субъективизм, а ценности считаются вневременными, абсолютными; лишь им приписывается объективное существование. «Марксизм в философском смысле, — писал Франк, — есть нигилизм — отрицание общеобязательных ценностей и открытое провозглашение классового эгоизма единственным практическим мерилом».¹⁸

Если в середине 90-х годов русские идеалисты еще стыдливо говорят о дополнении марксизма теорией ценностей, упоминают о социализме и даже провозглашают борьбу с действительностью, то к концу 90-х годов XIX в. и в начале XX в. и Булгаков, и Франк, и Бердяев прочно и твердо стоят на позициях религиозной философии, переходя от субъективного идеализма к объективному, в духе мистической философии Вл. Соловьева. Это находит свое прямое отражение и в подходе к проблеме ценностей, которая уже превращается ими в открытое орудие борьбы против социализма. Следует отметить, что сам В. С. Соловьев в работе «Критика отвлеченных начал», а также в «Оправдании добра» (в главе «Экономический вопрос с нравственной точки зрения») объявлял социализм несостоятельным именно с ценностной точки зрения: «...общий существенный грех социализма состоит в том предположении, что известный экономический порядок... сам по себе есть нечто должное, безусловно нормальное и нравственное... тогда как... наоборот, экономические отношения... должны определяться формально нравственным началом». Он утверждал, что

¹⁴ F. J. Thonnard. A short History of Philosophy. Paris—Tournai—Roma—New York, 1955, p. 819.

¹⁵ «Вопросы философии и психологии», 1909, кн. 96/I, стр. 27.

¹⁶ С. Булгаков. От марксизма к идеализму. СПб., 1903, стр. VI.

¹⁷ Там же, стр. 192.

¹⁸ С. Франк. Философия и жизнь. СПб., 1910, стр. 350.

социализм, отрицая высшее начало, «ограничивает и унижает человека».¹⁹

В начале 900-х годов ведущие русские идеалисты начинают яростное наступление на марксистский социализм с позиций объективно-идеалистической концепции ценностей, близкой к религии. Марксисты обвиняются в стремлении «рационализировать всю жизнь, убить внутреннюю тревогу духа, искание смысла жизни». Всей русской интеллигенции (а этим термином, как показал В. И. Ленин в статье «О „Вехах“», именовались все демократические силы) приписывалась вражда к духовным ценностям. Признавая лишь служение народу, русский интеллигент, писал Франк, «не только просто отрицает или не приемлет других ценностей — он даже прямо боится и ненавидит их».²⁰

С позиций теории ценностей отвергается и марксистское учение о революции. Так, Франк рассматривает переход от одного строя к другому как изменение системы ценностей: «... переход от деспотии к демократии есть не просто внешнее событие политической истории: прочно и окончательно такой переход может совершиться лишь на почве внутренней духовной эволюции, на почве развития нравственно-философского миросозерцания и умонастроения».²¹ На этом ложном основании марксистская теория революции объявлялась пережитком механистического взгляда на мир, взгляда, признающего лишь внешние условия развития общества.

Проблема ценностей занимала значительное место в философских концепциях Н. Бердяева, что нашло свое выражение в работах «Философская истина и интеллигентская правда» (1909), «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Пикассо» (1914), «Кризис искусства» (1917) и др.

Разработка этой проблемы Н. Бердяевым показательна во многих отношениях. Она представляет немалый историко-философский интерес для характеристики эволюции философа от неокантианства к своеобразному персонализму, сочетающему элементы субъективного и объективного идеализма (Бердяев говорит о примате личности и одновременно об «объективной, вселенской истине и ценности», об «объективных идеях и универсальных нормах»).²²

Освещение проблемы ценностей Бердяевым существенно и в другом плане — как свидетельство значимости аксиологических проблем в идеалистической интерпретации социальной и духовной жизни. Для Бердяева отношение к ценностям является важнейшим критерием характеристики тех или иных общественных групп.

¹⁹ В. Соловьев, Собрание сочинений, т. II, М., 1901, стр. 129—130.

²⁰ С. Франк. Философия и жизнь, стр. 228.

²¹ Там же, стр. 162.

²² Н. Бердяев. Философская истина и интеллигентская правда. В кн.: «Вехи». М., 1909, стр. 10.

А так как под ценностями он понимает ценности, созданные эксплуататорскими классами, то приходит к выводу, будто оценка явлений с позиций народа, пролетариата есть отрицание ценностей, идеалов, духовной жизни.

Постановка и разрешение проблемы ценностей Бердяевым в статье «Философская истина и интеллигентская правда» вообще страдает глубокой противоречивостью. Противопоставляя науку и ценность, Бердяев не подчиняет первую второй. Более того, он, казалось бы, отстаивает неограниченные возможности и права науки, ее объективность, непредвзятость, способность выражать истину. Бердяев нападает на «интеллигентскую молодежь», которая «не может признать самостоятельного значения науки», подчиняет всё «интересам политики, партий, направлений».²³

Он обвиняет демократическую интеллигенцию в том, что ее «не интересует вопрос, истинна или ложна, например, теория знания Маха, ее интересует лишь то, благоприятна или нет эта теория идее социализма».²⁴ «Любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу, — делает вывод Бердяев, — парализовала любовь к истине».²⁵ Таким образом, его позиция представляется на первый взгляд защитой объективной науки, отрицанием якобы субъективных ценностных дополнений к ней, а критика субъективизма и предвзятости — справедливой, содержащей рациональные моменты. Однако не пафос объективного научного знания составляет суть статьи Бердяева. На деле он отстаивает независимость знания не от ценностных элементов вообще, а лишь от материалистической и демократической идеологии, представляя ее противоречащей истине: „буржуазная“ наука и есть именно настоящая объективная наука», — пишет Бердяев, утверждая далее, что классовая наука марксистов — это не наука, а скорее особая форма веры.²⁶ Но не за чистоту науки, не за ее независимость от веры борется Бердяев. Он стремится к соединению на идеалистической основе науки и религиозной веры, истины и ценности. Справедливо отмечая односторонность и аналитического метода, и отвлеченного рационализма, и субъективистского утилитаризма, Бердяев противопоставляет им «конкретный идеализм». Что же вкладывается в это понятие? «Органическое слияние истины и добра, знания и веры»,²⁷ — вот как сам Бердяев определяет сущность философии, предлагаемой им в качестве спасительного выхода. Более того, он объявляет «конкретный идеализм» ведущей философией в России, ибо, по его словам,

²³ Там же, стр. 3.

²⁴ Там же, стр. 6.

²⁵ Там же, стр. 8.

²⁶ Там же, стр. 12.

²⁷ Там же, стр. 19.

«русская философия примиряет знание и веру», а «конкретный идеализм мог бы стать основой нашего национального философского творчества и мог бы создать национальную философскую традицию».²⁸

Таким образом, начав с провозглашения разрыва науки и ценности и обличения русской интеллигенции в их смешении, Бердяев приходит в подчинении науки другим ценностям — религиозным и идеалистическим. Не случайно поэтому статья Н. Бердяева открывала сборник «Вехи», направленный против материалистических и демократических традиций русской философской и общественной мысли.

Идеи Бердяева, использование им проблемы ценностей в интересах идейной борьбы получают свое развитие в статье С. Франка «Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)», также вошедшей в «Вехи». Автор, солидаризируясь с Н. Бердяевым, рассматривал этику прогрессивных русских мыслителей XIX в. как своеобразную примитивную религию «народопоклонства», приписывая ей черты механицизма, отрицание духовных ценностей, разрушительное начало.

Именуя нигилизмом, вопреки смыслу этого термина, всю линию русского освободительного движения, С. Франк обвиняет в принципиальной враждебности к духовным ценностям революционные силы России и прежде всего марксистов. На этой ложной основе строилось осуждение русскими идеалистами революционного движения не только с точки зрения политической, но и моральной.

То, что проблема ценностей систематически используется в этот период в борьбе против марксистского мировоззрения и революционного движения масс, доказывается и рядом чрезвычайно характерных провинциальных изданий, авторы которых послушно следовали за своими петербургскими и московскими «духовными вождями», несколько упрощая их идеи. Такова изданная в 1906 г. в Саратове брошюра некоего Д. И. Малеева «Идеальные ценности». В ней содержится носящее метафизический характер резкое противопоставление материальных и идеальных ценностей, делается попытка классификации идеальных ценностей, рассматриваемых совершенно абстрактно. Идейный смысл книги в ее конечном выводе, повторяющем идеи столичных идеалистов: «Современный капиталистический строй нельзя разбить бомбой, его уничтожит нечто совершенно иное, а именно равнодушие общества к материальным ценностям, если сердца людей покоятся ценностям идеальным».²⁹

²⁸ Там же.

²⁹ Д. И. Малеев. Идеальные ценности. Саратов, 1906, стр. 7.



В противовес буржуазной фальсификации марксизма и ходячим буржуазно-мещанским представлениям об отрицании марксизмом самой проблемы ценностей Ленин, его соратники и ученики уделяют значительное место многообразным аспектам этой проблемы. Весьма существенно, что при подготовке и обсуждении программных документов партии вопросы развития личности, проблема духовных ценностей многократно ставятся Лениным. Так, в «Проекте и объяснении программы социал-демократической партии» говорится о необходимости в будущем обществе равноправно пользоваться «всеми приобретениями науки и искусства». ³⁰ В замечаниях на проект Программы партии Ленин писал о том, что коммунизм создается не только для удовлетворения материальных потребностей, но и для свободного, всестороннего развития всех членов общества. ³¹ На страницах большевистского журнала «Просвещение» делался вывод, что «борьба за идеалы в наше время — удел единственно пролетариата и его идеологов». ³²

Партийная печать систематически раскрывает место и роль эстетических ценностей среди духовных ценностей марксизма, их воспитательную роль. Газета московских большевиков «Борьба» буквально за несколько дней до декабрьского вооруженного восстания отмечала, что вместе с ростом политической зрелости пролетариата «растет у него и сознание ценности искусства, растет эτικο-эстетическая культура рабочего класса». ³³

Точно так же «Правда» в статье «Рабочий и крестьянский театр» писала, что «новый театр создает репертуар, соответствующий своим идеалам и стремлению к свободе и истинной красоте». ³⁴

Таким образом, реальные документы марксистской партии полностью отвергают измышления буржуазных идеологов о принципиальной враждебности марксизма самой проблеме ценностей, ценностной терминологии и подходу к явлениям.

Большой интерес для рассматриваемого вопроса имеет осуществленное М. Горьким своеобразное исследование духовных интересов и системы ценностей трудящихся России. В статье «О писателях-самоучках» ³⁵ Горький проанализировал 400 рукописей писателей из народа, «запечатлевших живые человеческие души».

³⁰ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 97.

³¹ Там же, т. 6, стр. 232.

³² «Просвещение», 1914, № 5, стр. 14.

³³ «Борьба», 6 декабря 1905 г.

³⁴ «Правда», 6 мая 1912 г.

³⁵ М. Горький, Собрание сочинений, т. 24, М., 1953, стр. 99—137.

Горький классифицировал рукописи этих авторов, выясняя прежде всего, «что заставляет их писать», «как относятся к жизни и литературе». Горького интересует комплекс ценностей этих людей, он делает важный вывод о том, что пессимизм не привился в народных низах, что общий характер оценки жизненных явлений — оптимистический, состояние «бодрое, дееспособное, часто восторженное». Показательно, что горьковский анализ был использован одним из ведущих большевистских публицистов С. Шаумяном в 1911 г. для важных выводов о духовной жизни народа.³⁶

В процессе борьбы против философского идеализма марксисты-ленинцы углубляли само понимание проблемы ценностей, исследовали различные стороны ценностного анализа.

Проблема ценностей занимает значительное место в ленинских работах 90-х годов, когда В. И. Ленин разрабатывал важнейшие вопросы марксистского мировоззрения в борьбе с субъективным идеализмом народничества, с легальными марксистами, стоявшими на позициях неокантианства и разрывавшими ценности и реальный мир, должное и сущее.³⁷

Ленин дал глубокую критику этого субъективистского отрыва ценностей от всякой объективной основы. «...один из любимых коньков субъективного философа, — писал Ленин, — идея о конфликте между детерминизмом и нравственностью».³⁸ Ленин показывает, что конфликт этот мнимый, надуманный. «Идея детерминизма, — подчеркивал Ленин, — устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий».³⁹

Продолжая критику субъективистских концепций, Ленин в работе «От какого наследства мы отказываемся» вводит понятие исторического оптимизма и пессимизма как видов оценки социального развития.⁴⁰ Эта ценностная характеристика позволяет глубже раскрыть некоторые стороны историко-философского процесса: историческим оптимизмом Ленин называет оценку просветителями 60-х годов — революционными демократами — перспектив общественного развития. Пессимизм характеризует отношение народников 80—90-х годов к современной им социальной действительности, в которой они не видели подлинной общественной силы, способной вывести Россию на путь прогресса.

³⁶ См. С. Шаумян, Избранные произведения, 1, М., 1957, стр. 313—314.

³⁷ Б. А. Чагин. Из истории борьбы В. И. Ленина за развитие марксистской философии. М., 1960, стр. 22—90.

³⁸ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 158.

³⁹ Там же, стр. 159.

⁴⁰ Там же, т. 2, стр. 532.

Все углубляющийся разрыв между теорией и практикой, идеалом и жизнью порождал пессимизм как форму оценки социальных явлений, а затем уже как мироощущение. Этот разрыв между ложными теориями, ложными идеалами и жизнью, представлялся извечным разрывом идеалов и жизни, абсолютизировался, возводился в исходный принцип и закреплял пессимизм.

В борьбе против субъективного идеализма Ленин дает характеристику материалистического понимания идеала: „идеалы“, — писал он, — должны заключаться не в построении лучших и ближайших путей, а в формулировке задачи и целей „борьбы...“, которая идет перед нашими глазами...; самым высоким идеалам цена — медный грош, покуда вы не сумели слить их неразрывно с интересами самих участвующих в экономической борьбе...». ⁴¹

Ленин показывает, что противопоставление ценностного подхода к общественным явлениям другим аспектам отношения человека к действительности (прежде всего познавательному) приводит к субъективизму в теории и утопизму в политике. ⁴² Осуждение мелкобуржуазными идеологами капитализма, т. е. ценностное отношение к определенному социально-экономическому явлению, осуществляется не с позиций объективной, опирающейся на познание реальных законов характеристики его, а совершенно произвольно, с позиций узкогрупповых, выдаваемых за единственно возможные. Игнорируя реальную противоречивость капитализма, сторонники «экономического романтизма» противопоставляли ему отжившие формы — мелкое хозяйство, ремесло, цехи, исходили в своих оценках не из действительных потребностей общества, а из предвзятого ложного принципа.

Придавая принципиальное значение критике идеологии «веховцев», Ленин в 1912 г. публикует в легальной рабочей газете «Невская звезда» большую статью «Еще один поход на демократию», представляющую собой дальнейшее развитие идей знаменитой работы «О „Вехах“», в частности, по вопросу о моральных ценностях.

В. И. Ленин в своей статье считает необходимым воспроизвести, как имеющие принципиальное значение для разоблачения «веховцев», рассуждения Щепетева об этике. Этот идеолог буржуазии утверждал, что у русских демократов «альтруистические чувства» подавляли запросы личности в ущерб общему прогрессу и развитию страны, что «стремление к благу всего народа заставляло слишком уже забывать о себе». Как выразитель интересов имущих и господствующих классов, Щепетев высокомерно осу-

⁴¹ Там же, т. 1, стр. 407—408.

⁴² Там же, т. 2, стр. 214.

ждает постоянное стремление принести себя в жертву, пойти на помощь неимущим и обездоленным, пойти «в стан погибающих». Вслед за Франком Щепетев обвиняет революционеров в отрицании ценностей.

В. И. Ленин характеризует это откровенное выступление буржуазного либерала как «проповедь решительного отречения от элементарнейших принципов всякой демократии».⁴³

Ленин вскрыл антинаучный и антидемократический характер рассуждений буржуазных авторов об отношении русских революционеров к проблеме ценностей. Для сторонников индивидуализма всякое общественное понимание ценностей, т. е. ценностей не для обособленного индивида, а для социальной группы, для класса, неприемлемо. С их ограниченной точки зрения, примат общественных интересов над личными или даже единство личного и общественного есть умаление личности, индивидуальности и, следовательно, «отрицание духовных ценностей», которые отождествляются с ценностями для личности.

Диалектика личного и общественного, многогранность структуры субъекта ценностного отношения, которая может включать в себя и личность и социальную группу, для метафизического и классово ограниченного мышления находится за семью печатями.

Проблема ценностей нашла свое отражение и в работах таких марксистов, видных деятелей большевистской партии, как А. Луначарский и В. Воровский.

В частности, представляет интерес работа А. Луначарского «К вопросу об оценке», напечатанная в 1903 г. и воспроизведенная лишь один раз в сборнике «Этюды».⁴⁴

В статье содержится немало интересных наблюдений, сопоставлений. Луначарский пишет, что поскольку все явления в мире подлежат научному познанию, то объектом познания должны явиться ценность и оценка. Правда, он односторонне объявляет специальной наукой об оценках эстетику, в частности «биологическую эстетику». Большой интерес представляет характеристика субъекта и объекта ценностной связи: «Нет ничего на свете, что было бы хорошо или дурно само по себе. Вне соотношения с каким-либо чувствующим организмом ничто не имеет цены. Оценивать что-нибудь — значит устанавливать отношения между объектом и субъектом, с точки зрения которого оценивают».⁴⁵

В статье Луначарского дана своеобразная классификация оценок. Оценки, пишет он, могут быть «горизонтальными»,

⁴³ Там же, т. 22, стр. 92.

⁴⁴ А. В. Луначарский. Этюды. М.—Пг., 1922.

⁴⁵ Там же, стр. 57.

т. е. различаться по родам, имеющим место в жизни каждого человека: сенсуальная (гедонистическая) — боль и удовольствие; рационально-утилитарная — полезно — хорошо, вредно — плохо; общественно-моральная — чужие чувства и интересы принимаются индивидом во внимание (хорошо то, что приносит благо другим); наконец, эстетическая оценка — хорошо — красивое, дурно — некрасивое.⁴⁶

Но кроме этого, оценки различаются в другом, «вертикальном» разрезе — по типам.

Разделение оценок по типам характеризует уже преобладание какого-либо одного рода оценок в жизнедеятельности индивида или группы. Это своеобразная окраска мироощущения. Следует подчеркнуть, что Луначарский стремится раскрыть социальную обусловленность различных типов оценки. Так, гедонистический тип «вырабатывается обыкновенно у представителей паразитарных классов». Утилитарная оценка — характерная черта буржуазного мироощущения с его трезвостью, практичностью.

Моральный тип оценки, справедливо замечает Луначарский, как правило, прикрывает узкогрупповые интересы. Здесь по сравнению с утилитарным типом «расширяется субъект оценки». «Особенно лишен огня, вдохновения, — отмечает он, — морализм Канта и кантианцев, еле возвышающийся над убогим филистерством... Мещанство, когда оно с трудом прокладывает себе дорогу, идет под флагом идей долга».⁴⁷ Наконец, эстетический тип оценки, в основе которого лежит любовь к жизни, природе, стремление к неограниченному счастью, Луначарский считает характерным для «поднимающегося демократического класса».⁴⁸

Существенным моментом в борьбе русских марксистов против идеалистических теорий являлось то, что проблема ценностей использовалась ими для решения определенных вопросов и задач научного анализа и идеологической борьбы. В процессе конкретного применения ценностного анализа обогащалось само диалектико-материалистическое понимание проблемы ценностей, а категории этого анализа становились все более содержательными.

Одной из областей, в которых данный анализ был особенно плодотворным, являлась история философии.

Действительно, правомерность существования истории философии как науки определяется тем, что философские учения прошлого представляют ценность для настоящего, отвечая известным научным, познавательным, идеологическим потребностям определенных обществ, классов, человеческих коллективов. Следовательно, философские учения прошлого выступают объектом цен-

⁴⁶ Там же, стр. 60—61.

⁴⁷ Там же, стр. 65—66.

⁴⁸ Там же, стр. 68.

ностного отношения, а воспринимающие их общности людей — субъектом.

Потребности историко-философского порядка (как и вообще потребности) обязательно осознаются субъектом, что, однако, не исключает того, что складываются и выдвигаются они объективно, в соответствии с социальным и идеологическим развитием общества. Вне субъекта, неотъемлемого компонента ценностной связи, нельзя говорить о ценности, в том числе и в области истории философии.

В. И. Ленин, вообще придававший большое значение роли субъективного фактора в общественной жизни, всегда при характеристике историко-философских явлений учитывал и анализировал субъект ценностного отношения, вне которого по существу нет историко-философской науки.⁴⁹

В цикле статей о Толстом Ленин особенно детально анализирует многообразные оценки творчества и мировоззрения Толстого. Единый объект по-разному оценивается идеологами различных классов, и без уяснения специфики этих оценок не могут быть решены сложные вопросы современной идейно-политической борьбы.

Точно так же мировоззрение Герцена по-разному оценивалось идеологами различных классов. Так, в известной статье Булгакова «Душевная драма Герцена» философское и социологическое учение великого русского мыслителя используется для утверждения объективно-идеалистической трактовки ценностей — путь Герцена ведет «к признанию того, что за миром явлений... есть царство абсолютной Истины, Добра и Красоты».⁵⁰ Оценка его учения понадобилась Булгакову и для борьбы против идей социализма: Герцен якобы, «хотя и отрицательным образом, показал... что опору социалистическим идеалам и веры в человечество может дать только религиозно-идеалистическое мировоззрение».⁵¹ Этим и подобным искажающим истину воззрениям Ленин противопоставляет научную оценку мыслителя в своей известной работе «Памяти Герцена».

Субъективный произвол исключается здесь точным анализом структуры и содержания субъекта ценностного отношения. Сопоставляя оценки мировоззрения Герцена, Ленин убедительно показывает, что не может быть и речи о равноправии, равной значимости и даже правомерности различных оценок. Суть дела в том, что позиция марксистского историка философии, как субъекта ценностного отношения, — это не просто узкоклассовая точка зрения. Это позиция, совпадающая с самим объективным

⁴⁹ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 38, стр. 336.

⁵⁰ С. Булгаков. От марксизма к идеализму, стр. 194.

⁵¹ Там же, стр. 182.

ходом общественного развития, с прогрессом науки и философской мысли.

Проблема ценностей и ее место в анализе многообразных явлений русской общественной мысли и жизни разрабатываются и в работах В. Воровского. В статьях «Лишние люди», «Базаров и Санин» он раскрывает диалектику развития различных систем ценностей, в частности этических, показывая, как, возникнув из определенных общественных потребностей, в определенных обстоятельствах времени и места, они быстро превращаются в застывшие догмы, как утрачивается представление об их генезисе. Такие системы ценностей должны быть в соответствии с потребностями жизни изменены. Столкновение ценностных систем неразрывно связано с классовой борьбой, с социальными конфликтами в обществе. В классовом обществе одним из них является так называемый конфликт «отцов» и «детей». Воровский, анализируя некоторые стороны взаимоотношений поколений в условиях России конца XIX—начала XX в., писал: «Уж не в том ли действительный корень трагедии „отцов“ и „детей“, что даже самые лучшие „отцы“ стараются только передать „детям“ накопленное добро, тогда как „дети“ рвутся на поиски новых ценностей».⁵²

* *

Таким образом, на рубеже XIX и XX вв. проблема ценностей занимает в русской философии и общественной мысли значительное место. Разработка этой проблемы русскими марксистами сохраняет свое непреходящее теоретическое значение для современности, их опыт борьбы против идеализма имеет существенное значение для критики современных буржуазных идеологов.

⁵² В. Воровский, Собрание сочинений, т. I, М., 1931, стр. 73.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Б. А. Чагин. Проблема ценности и оценки в свете трудов К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина	6
В. П. Тугаринов. Марксистская философия и проблема ценности	14
О. Г. Дробницкий. Некоторые аспекты проблемы ценностей	25
В. А. Василенко. Ценность и ценностные отношения	41
И. А. Майзель. Наука и проблема ценностей	50
Л. Н. Столович. Ценностная природа категории прекрасного и этимология слов, обозначающих эту категорию	65
А. Г. Харчев. Искусство как ценность	81
М. С. Каган. Познание и оценка в искусстве	98
Н. Э. Коротков. Эстетическое восприятие и проблема оценки	113
Е. А. Рудельсон. Неокантианское учение о ценностях (Фрейбургская школа)	128
В. Н. Шердаков. Критика неопозитивистского анализа оценочных суждений в этике	145
Э. В. Соколов. Основные идеи общей теории ценностей	154
Р. Б. Перри	
В. В. Прозерский. Проблема ценности оценки в философии	171
Д. Дьюи	
Л. А. Чухина. Феноменологическая аксиология Макса Шелера	181
Т. Н. Горнштейн. Проблема объективности ценностей в философии Николая Гартмана	194
М. А. Киссель. Экзистенциализм и проблема «переоценки ценностей»	219
С. И. Попов. Проблема ценности и современный социал-реформизм	235
А. И. Новиков. Из истории борьбы вокруг проблемы ценностей в России. (Конец XIX—начало XX в.)	244

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ

Утверждено к печати

*Ленинградской кафедрой философии
Академии наук СССР*

Редактор издательства *М. В. Медведев*

Художник *В. В. Грибакин*

Технический редактор *А. П. Чистякова*

Корректоры *Ф. Я. Петрова* и *Н. М. Шилова*

Сдано в набор 8/II 1966 г. Подписано к печати 17/VI 1966 г. РИСО АН СССР №2—154В.
Формат бумаги 60 × 90¹/₁₆. Бум. л. 8¹/₄.
Печ. л. 16¹/₂ = 16¹/₂ уел. печ. л. Уч.-изд. л. 16.92.
Изд. № 2528. Тип. зак. № 772. М-35895. Тираж 5700.
Бумага типографская № 1

Цена 1 р. 07 к.

Ленинградское отделение издательства „Наука“
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я типография издательства „Наука“
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ КНИГИ

Баскин М. И.

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

ра- ца	Строка	Напечатано	Должно быть	дивизи- явление- лек- стр. ские тах тр. ой 56. р.
47	3 снизу	Pres,	Press,	
48	18 сверху	К. Маркс писал:	К. Маркс и Ф. Энгельс писали:	
54	3—2 снизу	Cöttingen	Göttingen	
69	2	Wörtbuch	Wörterbuch	
82	4 сверху	это	эта	
111	11	(хотение	(хотение)	
121	2 снизу	apperciation	appreciation	
122	11 сверху	фазах	формах	
123	9	типическим.	типическим формам.	
125	22	ли в	ли не в	
152	1 снизу	Typpe	Tyype	
186	23 сверху	должному	ложному	
256	11	целей „борьбы...“	целей. „борьбы.	

Проблема ценности

Государственность и религия. 1964. 216 стр. Цена 65 к.

От социализма к коммунизму. Сборник статей. 1962. 750 стр.
Цена 2 р.

От социалистической государственности к коммунистиче-
скому самоуправлению. 1961. 347 стр. Цена 1 р. 44 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ КНИГИ

Баскин М. П. Кризис буржуазного сознания. Индивидуализм и его крах. 1962. 304 стр. *Цена 1 р. 07 к.*

Вахтомин Н. К. О роли категорий сущность и явление в познании. 1962. 222 стр. *Цена 68 к.*

Вопросы диалектического материализма. Элементы диалектики. 1960. 382 стр. *Цена 1 р. 38 к.*

Вопросы теории познания и логики. 1960. 343 стр. *Цена 1 р. 30 к.*

Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. 1964. 366 стр. *Цена 1 р. 60 к.*

Диалектика — теория познания. В. И. Ленин об элементах диалектики. 1965. 512 стр. *Цена 1 р. 80 к.*

Диалектика и логика. Формы мышления. 1962. 312 стр. *Цена 1 р. 10 к.*

Зиновьев А. А. Философские проблемы многозначной логики. 1960. 130 стр. *Цена 40 к.*

Исследования мышления в советской психологии. 1966. 476 стр. *Цена 1 р. 73 к.*

История и социология. 1964. 342 стр. *Цена 1 р. 27 к.*

Коммунизм и культура. 1966. 469 стр. *Цена 2 р.*

Ленинское исследование империализма. 1964. 374 стр. *Цена 1 р. 40 к.*

Нравственность и религия. 1964. 216 стр. *Цена 65 к.*

От социализма к коммунизму. Сборник статей. 1962. 750 стр. *Цена 2 р.*

От социалистической государственности к коммунистическому самоуправлению. 1961. 347 стр. *Цена 1 р. 44 к.*

ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА“

ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ КНИГИ

Проблема возможности и действительности. 1964. 279 стр.
Цена 1 р. 32 к.

Проблемы логики. 1963. 152 стр. *Цена 44 к.*

Проблемы этики. 1964. 268 стр. *Цена 83 к.*

Против современных буржуазных фальсификаторов марксистско-ленинской философии. 1964. 248 стр. *Цена 72 к.*

Строительство коммунизма и проблемы культуры. 1963. 272 стр. *Цена 2 р.*

Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. 1966. 254 стр. *Цена 1 р. 26 к.*

Украинцев Б. С. и др. Диалектика перерастания социализма в коммунизм. 1963. 328 стр. *Цена 1 р. 45 к.*

Философские вопросы современной формальной логики. 1962. 364 стр. *Цена 1 р. 63 к.*

Чертков В. П. Ядро диалектики. 1963. 152 стр.
Цена 48 к.

Ваши заказы просим присылать по адресу:

Москва, Центр, Б. Черкасский пер., 2/10,
«Академкнига», магазин «Книга — почтой»;

Ленинград, Д-120, Литейный пр., 57,
«Академкнига», магазин «Книга — почтой»

Иногородные заказы выполняются наложенным платежом